فرهاد خسرو خافار

الأصوليون والعمليات الاستشهادية



معهد الدراسات الاستراتيجية

الأصوليون

والعمليات الاستشهادية

فرهاد خسرو خافار

الأصوليون والعمليات الاستشهادية



معهد الدراسات الاستراتيجية

ملاحظة حول المصطلحات

في هذا النص، تُستخدم مصطلحات «الإرهاب» و«الجهاد» و«النشاط الإرهابي» و«النشاط الجهادي» بالمعنى الذي تُستعمل فيه في الغرب، وفي الإعلام، وليس لها أي قيمة محدّدة مسبقاً. فالذي قد يراه طرفٌ ما إرهاباً، يمكن للطرف الآخر أن يعتبره جهاداً أو حرب تحريرٍ وطنية، أو محاولة للتصدّي لهيمنة الغرب على العالم. ويمكن أن تناقشَ المسألة على النحو التالي: إن أقليّات صغيرة جداً تمارس وحدها ما يُسمّى بالأنشطة الإرهابية، من دون أن تحظى باعتراف الأكثرية المعنوية التي تدعي تمثيلها. فالقاعدة تدّعي تمثيل الأمّة الإسلامية بكاملها، بينما الأمة غير مستعدة للسير معها، وذلك في عدد كبير من البلدان، رغم اعتبار بن لادن بطلاً. وكذلك كان حال الألوية الحمراء في بريطانيا، وجناح الجيش الأحمر في ألمانيا، اللذين ادعيا تمثيل الطبقة العاملة التي لم تدعمهما، على الرغم من أن بعض أفراد هذه الطبقة اعتبر عناصر هاتين المنظمتين أبطالاً. بشكلٍ عام، سنصف بـ«الإرهابية» الأنشطة التي تأخذ مجموعة، أو كياناً كمرجع مثالي، أو مبدأ لشرعيتها، على الرغم من أن هذه المجموعة، أو هذا الكيان، لا يدعمان من يقوم بهذه الأنشطة. ففي بعض المجتمعات المسلمة، يُمجّد

بن لادن لأنّه الرجل الذي أخذ بثأر، ولو رمزي، من أميركا المتغطرسة، أو بشكل أعمّ من الغرب الوقح. وعلى الرغم من تمجيد هذه المجتمعات لبن لادن، إلا أنها لا ترغب في أن يكون قائداً لها. ويشبه دوره دور تشي غيفارا في الغرب وأميركا اللاتينية في الستينات والسبعينات.

مقدمة

[7] طوال القرن العشرين، سعى العالم الحديث جاهداً إلى أن يضع الدين في مرتبة شؤون الفرد الخاصة. بيد أننا نشهد، منذ بضعة عقود، رجوعاً قوياً لأشكال تديّن تفاخرية تتحدى الفضاء العام الذي يحيط بها، منقطعة بالتالي عن المجتمع الذي تتواجد فيه، بل قد تصل حتى إلى درجة التصارع معه.

إن الأشكال العنيفة لهذا الدين تندرج باستمرار في العالم الحديث، علماً أنها أبعد من أن تمثل ما تبقى من الأوضاع القديمة الآخذة في الزوال. إن الديناميكية التي تحركها هي نفسها التي تحدد شروط وجودنا الثقافية والسياسية. فهذه الأشكال التي غالباً ما تتسم بالمكانة الرئيسية التي تعطيها للموت في نظرتها للعالم، تتعلق بجميع الديانات تقريباً، وإذا انصب اهتمامنا حصراً على الإسلام، فإن السبب بسيط جداً، وهو أن مؤلف هذه السطور لا يلمّ بالديانات الأخرى.

كثيرة هي الأسباب التي تقف وراء طرح مشكلة الإسلام وأشكاله المتطرفة في الغرب. فمن جهة، تعود هذه الأسباب إلى أن الحواجز القديمة في طريقها إلى الزوال، والعولمة جعلت وجود الحضارات المنيعة والمختلفة، كما كان الحال في الماضي، صعباً. فمنذ

قرن مضى، كان التواجد المسيحي في الغرب ساحقاً. [8] أما اليوم فالوضع اختلف كثيراً. فالانقلابات في العالم الحديث، واندماج شعوب من أصول مختلفة في داخله منذ أقل من نصف قرن، أدت إلى تشكيل أقليات مسلمة مهمة تنتشر في جميع أصقاع العالم. في فرنسا، مثلاً، نجد حوالى أربعة ملايين مسلم، وفي إنكلترا مليون ونصف المليون، وفي ألمانيا أكثر من ثلاثة ملايين، وفي أرجاء أخرى من أوروبا أو الولايات المتحدة حوالى أربعة ملايين، المسلمون من الآن فصاعداً يشكلون جزءاً من المظهر الثقافي والديني في العالم. والعالم المعولم يولّد ايضاً ظواهر رمزية وثقافية مرتبطة بعضها ببعض، سواء عبر وسائل الإعلام الحديثة، أم عبر أشكال التواصل الجديدة، أو حتى عبر انتقال الجماعات من صقع إلى صقع آخر من الكرة الأرضية، مشكّلة بالتالي أشتاتاً مختلفة ومتنوعة. ويرى مشاهدو العالم أجمع مباشرة أحداثاً، كحرب البوسنة أو النزاعات في الأراضي الفلسطينية، فتولّد عندهم أشكالاً من التعاطف، أو الإدانة، أو التضامن، أو حتى الرفض في آن واحد. وهذا الوضع أيضاً يزيل الحواجز بين مختلف أجزاء العالم.

أما بالنسبة للمسلمين الذين يعيشون في الغرب، فإن أغلبيتهم تكيفت مع البلدان المضيفة، وانتهى بها المطاف إلى الاندماج في مجتمعاتها. لكن القليل من أقلياتها بقي متمسكاً بموقفه من الاندماج، وذلك لأسباب مميزة تشكل بؤرة التحاليل التي ستلي. فالأسباب متنوعة. بدايةً، هناك المشاكل المتعلقة باستقلال المستعمرات القديمة بعد الحرب العالمية الثانية (وهو وضع كشمير، أرض مسلمة يشكل الجزء الهندي منها فتيل النزاع بين باكستان والهند)، والمشاكل المرتبطة بإنشاء دولة إسرائيل وحرب حزيران ١٩٦٧، والمشاكل التي نتجت

عن انهيار الإمبراطورية السوفييتية (البوسنة، والشيشان، وحتى أفغانستان). ترتبط أشكال الصراعات الإسلامية التي تؤدي إلى الجهاد أو إلى الشهادة، بتشكيل أمم جديدة تجد نفسها أمام حروب ضد بلدان أخرى. فرغم الاختلافات الموجودة بين الوضع الإيراني، والفلسطيني، والشيشاني، والجزائري، والأفغاني، فإن ما يجمعهم هو أن ما يحركهم هو الحركات الإسلامية التي تحدد هدفاً واضحاً وعدواً مختلفاً تخوض ضده الصراع. ففي إيران، كانت الحرب ضد العراق تهدف إلى الحفاظ على الاستقلال الوطني ومكتسبات الثورة الإسلامية من جهة، والصراع ضد «العدو» العراقي من جهة أخرى. فكانت البلاغيات المعادية للغرب تجعل من الصراع ضد الإمبريالية أحد رهانات الثورة الإسلامية، لكن سرعان ما تهمش هذا الهدف.

ظهر نوع آخر من الشهادة مختلف تماماً ومرتبط بشكل وثيق ومباشر بانهيار العالم ذي القطبين والإمبراطورية السوفيتية. وهو الشهادة على طريقة تنظيم القاعدة. حتى ولو تشاركت في نقاط عدة مع الشهادة التي تتعلق بوضع قومي، فإن الذاتية التي تحرك فاعليها، والشكل الذي يتسم بالعداوة حيال العالم، يختلفان تماماً.

إن التحليل المقترح هنا يقوم على دراسة نصوص، وعلى تجربة ميدانية عشتها كسوسيولوجي وأنثروبولوجي في العالم الإسلامِي وفي فرنسا، كما يقوم أيضاً على مقابلات أجريتها منذ عام ونصف، في سجون فرنسية، مع مسلمين بينهم من أدين بتهمة تشكيل عصبة مجرمين للقيام بعمل إرهابي، وإسلاميين متشددين، أو تتهمهم العدالة بانتمائهم إلى شبكات إسلامية [10]. هذه المناقشات تسلط الضوء على خاصية التزامهم والطريقة التي يعيشون من خلالها ذاتيتهم.

واقع أليم: يقدّم الشهداء على أنهم «مجانين الله»، تحركهم دوافع

نتجت عن اختلال عقلي، أو عن انقطاع بينهم وبين الحياة الغربية. إنهم يعانون مشاكل في الشخصية، أو بشكل أبسط، هم عاجزون عن الاندماج في مجتمعاتنا، أي إنهم غير متحضرين وغير قادرين على التصرف كأفراد مسؤولين وأسياد أنفسهم. وفي المقابل، قد يصبحون مهمشين، ومبعدين، وردّ فعلهم على هذا الوضع المتسم بالرفض الاجتماعي والاقتصادي يكون التمرد على المجتمع. هذه الحالة تنطبق إلى حد ما على شبان الضواحي الفرنسية والأحياء الفقيرة في إنكلترا، حيث تجد أقلية من الشهداء نموذج القاعدة في هذه الفئة، بيد أن جزءاً كبيراً من عناصر هذه الشبكة لا يصنف في هذه الفئة. إن ذاتيتهم لا تشبه ذاتية الأفراد المهمشين أو البائسين، أو المبعدين، أو المنبوذين من المجتمع، لكنهم غالباً ما ينحدرون من طبقات وسطى ولا يعانون مشاكل الاندماج في المجتمع. وفي أغلب الحالات، هم مندمجون في المجتمع بدرجة أكثر من المعدل الوسطي لمواطنينا. والمتطرف الإسلامي القابل لأن يصبح إرهابياً عابراً للقوميات، على غرار إرهابيي تنظيم القاعدة، معقد لدرجة تفوق تصور أغلبية البشر. وهو ما يتناقض مع الوصف السائد الذي يفيد بأن الإرهابيين قد يكونون ممثلي الأوضاع القديمة، أو بشكل أبسط، كائنات بسيطة، واهنة بسبب عجزهم عن القناعة بحالهم في تعقيد المجتمع المعاصر، ويسيطر عليهم بعض العقول الموجهة. وحتى ولو أن هذه التشخيصات هي حقيقية في جزء كبير منها، لكن ينقصها الأهم. فهؤلاء الإرهابيون، بطريقة ما، هم نتاج عالمنا، ومثالهم الأعلى هو [11] إنشاء أمة ـ جديدة عابرة للقوميات، غامضة بغموض حداثتنا مع ما تتضمنه من أساطير وتخيلات. فهم يؤسسون فرادتهم في علاقة جديدة لا سابق لها مع العالم الحالي. والمنطق الذي يسود في وسطهم يشبه

منطق الطوائف الدينية الحديثة.

بعيداً عن تنوع أشكال الشهادة الإسلامية المعاصرة، سنحتفظ هنا بعثرتين. في الواقع، من الممكن أن يكون التحليل محرفاً إذا أخذنا كل حالة كحالة فريدة، أو على العكس، إذا ماثلناها بالأصولية أو التطرف الإسلامي. سنحاول أن نخترق، قدر المستطاع، ذاتية هؤلاء، ونصف بطريقة ظاهراتية دوافعهم، ومقاصدهم، وذهنيتهم حيال العالم، وطريقة اندماجهم فيه بينما هم يعترضون عليه. لا يتعلق الأمر إطلاقاً بتصور يدافع عن نشاطهم أو عن نظرتهم للعالم؛ إن فهم الشيء لا يعني تشريعه. وإذا اقتصرت السوسيولوجيا أو الأنثروبولوجيا على الفهم بهدف إدانة أو إعطاء، ولو اختصار، نظرة تقليدية أو ما قبل حديثة لهذه الذاتية، فقد تضل طريقها، لأنها تجعل بذلك أي تأمل عميق حول مآسي عالمنا الحالي مستحيلاً. تكمن العثرة الثانية في تصنيف جميع أنماط العمل المتطرف التي تدعي الإسلام في فئة الإسلام.

إن هذا العمل المستوحى بشكل خاص من تجربتي الإيرانية التي دامت منذ عام ١٩٧٧ حتى عام ١٩٩١ وأعمالي الميدانية في فرنسا منذ عام ١٩٩٢، هو السبيل للدخول إلى فهم الأشكال المتطرفة للذاتية. والإسلام يشكل بُنيتها الأساسية. تعطي المراجع الفقهية والأنثروبولوجية الإسلامية في جزء منها أشكالاً لشرعية حركات التطرف الدينية. [12] لكن، وأبعد من ذلك، الأمر يتعلق بالنظر إلى العلاقة التفاعلية بين الدين وشروط الحياة الحديثة، وأسلوب الأشكال الجديدة للذاتية التي تحوّل اتجاه الإسلام إلى اتجاهات غالباً ما لا يشكك بأمرها.

شكلا الشهادة

يمثل الشهيد في المجتمعات الإسلامية شخصية تقع بين البطل والقديس. في الممارسة العادية، في المذهب الشيعي كما في المذهب السني، شخصية القديس موجودة فعلاً. بيد أن أهل السنة يستثنونه: لا يجب أن يكون هناك من وسيط بين الله ومخلوقاته، وحتى الرسول، ليس، بالمعنى الصحيح للكلمة، إلا إنساناً. فالممارسات المحلية والطرق والزوايا الصوفية ومعتقدات في المذهب الشيعي هي التي أدرجت مفهوم القداسة عبر البركة، أي المقدرة على مضاعفة الأرزاق، وتوقع الأمراض أو الشفاء منها، أو حتى بشكل أشمل، تطويع حياة المؤمنين عبر تحقيق أمنياتهم.

في المذهب الشيعي[١]، نلاحظ في شخصيات الأئمة الإثني عشر وجود ما يعادل القداسة الكاثوليكية. فهم بمثابة الوسطاء بين الإنسان والله، نسبة لانتمائهم إلى سلالة النبي التي ينحدرون منها بشكل غير مباشر، من خلال الإمام علي، صهر النبي وابن عمه. فالشهيد ليس قديساً، لكن عند اختياره الموت المقدس، يصبح بإمكانه أن يقارن نفسه بالشخصيات المقدسة، وأن يصبح من بين رفاقهم في الجنة. ويصنف أيضاً كبطل، لكن بطولته ليست بطبيعتها دنيوية، ما دام قد التزم بقضية نبيلة ودينية تعود إلى منطق الاستحقاقات في العالم

---

(١) إن تسعة من عشرة مسلمين في العالم هم سنة ينتمون إلى مختلف المدارس السنية الرسمية. يتوزع الشيعة على عدة جماعات أهمها شيعة الإمامية الإثني عشرية والإسماعيليون. راجع موجان مومن، مدخل إلى الإسلام الشيعي Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam, New Haven, Yale University Press, 1985; يان ريتشارد، الإسلام الشيعي، Yan Ritchard, L'Islam chi'ite, Paris, Fayard, 1991.

الآخر. أما الشهيد السني، فهو من يموت في سبيل الله [13]، عندما يشارك في الجهاد. والشهيد في المذهب الشيعي، هو من يتعلق بهذه «القداسة الخاسرة»[٢] التي نجدها، لأسباب تاريخية مشابهة، في جنوب شرق أوروبا. في الحالة الشيعية، على الأقل في مرحلة تحديد نماذج القداسة التي تنتهي مع غيبة الإمام الثاني عشر عام ٨٧٤، غالباً ما تكون الجماعات التي تنتمي إلى هذه الحالة مضطهدة، وبشكل خاص تعتبر نفسها جماعات تعرضت للاضطهاد من الطائفة السنية. على غرار البلقان، فإن الشهداء الشيعة هم أهداف لعبادة الأئمة[٣]. ومن جهة أخرى، إن «صناعة الشهداء»، بمعنى مضاعفة المرشحين للموت المقدس، هي نشاط يتطور في العصر الحديث، على عكس النظريات الدنيوية الكلاسيكية التي كانت تعلن نهاية مثل هذا النشاط مع تحديث المجتمعات.

إن ظهور شهداء جدد ليس ناتجاً عن إعادة إنتاج البنيات التقليدية في المجتمعات الإسلامية، ولا عن إرادة بعض الجماعات بالتصدي للحداثة. إن الشهداء الجدد هم، حقاً، الأشكال الجديدة من التحرر من التقليد، بشكل مبالغ فيه أحياناً، أو حتى مَرَضي. فهم يتحررون

---

(٢) راجع بيار سانليفر، قديسون، قداسة وشهادة، Pierre Centlivres (dir), Saints, sainteté et martyre, Neuchâtel, Editions de l'Institut d'ethnologie, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2001.

(٣) راجع غاليا فالتشينوفا، «ما بعد الشيوعية، وما قبل الحداثة: جديد معتقد القديسة بيتكا في البلقان، دراسة ميدانية في بلغاريا الغربية» Galia Valtchinova, "Post-communiste et prémoderne, actualité du culte de sainte Petka dans les Balkans, une étude de cas en Bulgarie occidentale%, in Piere Cenlivres (dir), Saints, sainteté et martyre, op. cit.

منها باعتناقهم أشكالاً من الشرعية تنتمي شكلياً إلى هذا التقليد، لكن تهمشه في الوقائع. فنحن أمام تناقض، أصبح كلاسيكياً بالنسبة لسوسيولوجيي الدين؛ تديّن جديد يدرج انقطاعاً مع الأشكال التقليدية للحياة الاجتماعية، وهو في الوقت نفسه، يغيّب هذا الانقطاع باسم منهج أكثر «صحة» لإسلام الأصول. إن جزءاً كبيراً من جدة الظاهرة المسماة «إسلامية» يكمن في الاستعمال المزدوج لمستوى التقليد الديني بغية تقويضه.

[14] نجد الشهادة كتضحية بالنفس لهدف مقدس في أغلبية الديانات، لا سيما في الديانات الإبراهيمية. فهو ينضم، في المسيحية كما في الإسلام، إلى مفهوم الإدلاء بالشهادة، كفكرة ترتبط بحد ذاتها بفكرة النضال ضد اللامساواة والقمع. وبعيداً عن الإسلام، ففي ديانة السيخ، يعتبر التداعي بينهما (اللامساواة والقمع) وثيقاً. يقوم الترابط بينهما باللجوء إلى الفكرة التي تفيد بأن اللامساواة تقوم على إنكار الاعتراف بالله، وبأن القامع صاحب بدعة. وبإمكان النضال ضد الهرطقة والكفر أن يصبح عندها مصدراً للشهادة، والقتال حتى الموت، ضد الذين يحرفون الدين، وبشكل مواز التنديد بالطغاة والجائرين.

أما فيما يتعلق بأساليب العمل، فتنبغي الإشارة إلى نوعين من الشهادة. الأول يكمن في الشهادة الدفاعية، أي إن الأمر لا يتعلق بالنضال بعنف ضد صاحب البدعة أو الجائر فحسب، بل بإظهار عدالة قضية ما وصحتها ولو استدعى الأمر التضحية عبر مقارنتها بسلوك تحدّ لا يقوم على العنف. هذه حالة الشهيد المسيحي. فهو يرفض العمل العنيف، لكنه يرفض أيضاً الانصياع إلى أوامر الحاكم أو الإمبراطور الروماني الذي كان يريد أن يفرض عليه اعتناق الديانة الرسمية. لم تكن الديانة المسيحية هي الوحيدة بين الديانات التي تنادي

وتدعو للشهادة الدفاعية. فقد لجأت الديانة البوذية إلى هذا النوع من الشهادة، كما يبين حرق الرهبان البوذيين في فيتنام أنفسهم في الستينيات، لمعارضتهم الحكومة العسكرية.

أما النوع الثاني من الشهادة فهو ذو طابع هجومي. وهو يقتضي النضال الفعلي، والعنيف عند الحاجة، ضد من يعتبرهم الأتباع طغاة أو جائرين. فالتضحية بالنفس تقتضي القضاء على العدو في صراع، لا بد لأحدهما فيه أن يسيطر على الآخر.

[15] إذا كان ما يحرك النوعين من الشهادة هو فكرة التضحية بالنفس، فكل من المصطلحين يحتفظ بخصوصيته في أشكال عمله، ما يجعل الاختلاف بينهما جوهرياً.

الشهادة الدفاعية

أصل كلمة martyr (وتترجم: شهيد) يوناني martus الذي أصبح marturos، martures، وتعني بشكل أساسي شاهداً. وكانت العبارة تستعمل في المحاكم اليونانية. حتى القرن الثاني الميلادي، لم يكن لهذه الكلمة أي صلة بالموت في سبيل قضية ما. فمع ظهور هذا المعنى الجديد، أخذ معنى «الشاهد» في المحاكم بالتلاشي تدريجياً، تاركاً مكانه للمعنى الجديد. هذا لا يعني أن فكرة الموت كشهيد لم تكن موجودة لدى المسيحيين قبل القرن الثاني الميلادي. الأمثلة الكثيرة تشهد على ذلك، كمثال إنياس أنطاكية في بداية القرن الثاني الميلادي، الذي من شدة ولعه بالموت، كان يتوقع التعذيب الذي ينتظره[٤] بفرح. كان

(٤) راجع ج. و. بوويرسوك، روما والشهادة، G. W. Bowersock, Rome et le martyre, Paris, Flammarion, 2002 (édition originale anglaise 1995).

المؤثر الشهادي موجوداً، حتى ولو لم تكن العبارة موجودة لتحديد خاصيتها الدلالية.

ولدت الشهادة المسيحية في الإمبراطورية الرومانية[٥]، ووجِدت منذ البداية مرتبطة بشكل وثيق بالوضع التاريخي والثقافي. وقد ولّد ظهورها شعوراً بالدهشة وعدم الفهم لدى الرومان. كيف يمكن لكائن عاقل أن يلقي بنفسه في «انتحار غير عقلاني»، يتساءل ماركِ أوريل Marc Aurèle، الإمبراطور الرواقي. ولا سيما عندما تكون الضربة القاضية آتية من الآخرين وليس من الذات.

كان الكافرون يرون في الشهادة الإرادية التي يطمح إليها المسيحيون، علامات جنون. وكانوا يبدون الدهشة أمام هؤلاء الذين يتهافتون على الموت عبر إثارتهم بشكل إرادي غضب الحاكم أو الإمبراطور. ويأتي أيضاً القلق من عدم تقديم القربان لهذا الأخير. لكن التصرف بطريقة تفاخرية وتقليد الذين رفضوه، للتعرض بشكل إرادي للموت، يتعدى العقل السليم[٦].

وحسب أوزيب دي سيزاريه[٧] Eusèbe de Césarée، في عصر الامبراطور ديوقليسيان Dioclécien، رفض بروكوب Procope، أول شهيد، أن يقدّم القربان للآلهة أمام الحاكم. وقال إنه لا يعرف سوى إله واحد أراد أن يضحي له نفسه كقربان. فقطع الإمبراطور رأسه لهذا

---

(٥) أشكر مارسيل سوينجيدو Marcel Swyngedauw لمساعدته في المراجع حول موضوع الشهداء المسيحيين.

(٦) راجع ج. و. بوويرسوك G. W. Bowersock مصدر سبق ذكره.

(٧) راجع أوزيب دي سيزاريه، تاريخ كهنوتي، ٣ Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique III, Paris, Cerf, 1993

السبب. كان الشهداء يدفعون بتهورهم في بعض الأحيان إلى الوقوف كدروع بشرية ليعرقلوا ممارسات الحكام الطقوسية التي تقوم على تقديم القرابين للآلهة الوثنية، كحال الشاب أبيانوس Apphianos الذي تقدم نحو الحاكم أوربانوس Urbanus الذي كان يريق الخمر إكراماً لآلهة وثنية، أمسك يده اليمنى، ومنعه من تقديم القربان. وبعدها، نصحه بالكفّ عن ارتكاب الخطأ والعدول عن تقديم القربان للأصنام. لقد مزقته حاشية الإمبراطور كالحيوانات المتوحشة، كما قال أوزيب Eusèbe . في نظر السلطات الرومانية، كان البعد الدنيوي للشهادة المقترن ببعد آخر تفاخري، يهدف إلى نشر المسيحية عبر التبشير بها. كانت الإدانات الجماعية تعطي بدورها صدى مضاعفاً لهذه الأعمال الشهادية. كحال بامفيل Pamphile الذي عانى الأمرّين هو وأحد عشر رفيقاً، حسب أوزيب، في شباط/فبراير عام ٣١٠، مكرسين بذلك العدد المقدس اثني عشر، عدد الحواريين، حسب المسيحيين. قضوا سنتين في السجن وأعدموا برفقة مسيحيين مصريين.

ثمة سمة أخرى للشهادة المسيحية، وهي إمكانية نيلها من قبل النساء. إنهن يشكلن أقلية، لكن لا تنقصهن الجرأة لمعارضة شرعية الآلهة الوثنية. وهو حال فالنتين(٨) Valentine التي اقتيدت أمام المحكمة الرومانية، لتقدم القربان للآلهة، بغية أن تنجو من خطر محدق. وحين رفضت، جُرّت بالقوة نحو المذبح، لكن بدل أن تنصاع للأوامر، قلبت الجمر، فعُذبت وأعدمت.

[17] تترافق الشهادة في بعض الأحيان مع المعجزات. ففي إحدى المرات، وأمام رفض دفن المسيحيين (تنثر رفاتهم وتلتهمها

---

(٨) راجع أوزيب دي سيزاريه Eusèbe de Césarée، المرجع السابق.

الحيوانات، أمطرت السماء وسقطت حبيبات المطر على حجارة أعمدة المعبد. وعلت الأصوات بأن الأرض تنتحب، وأنها غير قادرة على تحمل الرجس الذي أنزل بالمؤمنين.

باختصار، تتميز الشهادة المسيحية برفض الانصياع للقيصر في أمورالدين، وعقوبة الموت التي تنزلها السلطة تأتي كنتيجة لهذا الرفض. ولكن، كأي مسلك يقود إلى الموت، تطرح مسألة الوصول إلى الحد. فلن يكون عندئذ الموت نتيجة غير مباشرة لانتهاك، بل يصبح هدفاً بحد ذاته، ويتحوّل إلى رغبة بالاختفاء. فهو يدل ليس على رفض الدين المزيف فحسب، بل على «الرغبة الجارفة» (نجد هذه العبارة لدى الشهداء المسيحيين في العصور الأولى، كما نجدها لدى الشهداء الشيعة الإيرانيين في القرن العشرين)، في مغادرة هذا العالم، وادي الدموع، حيث يجب أن يمارس «احتقار العالم»[(٩)] والهروب أمام حججه الكاذبة. إن عبارة «التعطش إلى الموت» tês maruriasr epithumia هي أيضاً عبارة نجدها لدى الشهداء الإيرانيين teshné ye shahâdat.

وبالتالي، إن انتقال المعنى هو بطريقة ما مدوّن في الشهادة، انتقال من الموت الممكن لكن غير المستحب في خدمة كمال ديني، ليتحول تدريجاً إلى موت مستحب يهدف إلى بلوغ منزلة رفيعة في الجنة. فغالباً ما يكون المسوغ هو نفسه، ابتذال العالم وتفاهته، اليأس من العيش فيه والطموح بمغادرته لملاقاة الأبرار في مكان آخر، في جنة من اختارهم الله. ما كان في البداية معارضة يقودها المسيحي

(٩) هي العبارة التي أطلقها أوزيب دي سيزاريه Eusèbe de Césarée على بامفيل Pamphile.

لشرعية تعدد الآلهة الرومان أو لشرعية أي نظام سياسي مناوئ للدين الحقيقي [18] (الشهادة الشيعية الثورية في إيران)، تحول إلى البحث عن الانتحار بمساندة أو رعاية عميل خارجي (السلطة الرومانية لدى المسيحي، والجيش العراقي لدى الشهيد الإيراني). إنه يلعن هذا الأخير (العميل الخارجي)، لكنه في الواقع، مرتبط بالشهيد في تواطؤ يعرضه للموت.

يرافق الشهادة انقلاب للمشاعر. يثير الموت عادة الخوف والحزن. بيد أن النصوص تشير إلى فرح الشهيد الساطع، ابتسامة امتنان، وحتى ضحكة في لحظة إعدامه. في المجمل، تبين أدبيات علم الشهادة المساواة في روح الشهادة، اندفاعها نحو الموت، والإحساس برضى داخلي، والحماسة في بعض الأحيان. نشاهد هذا النوع من المواقف لدى الشهيد الإيراني، أو اللبناني، أو الفلسطيني.

وكواقع أساسي، ترتبط الشهادة كإرادة طوعية بالموت، بوضع اضطهاد تمارسه قوى الشر. كان القمع لدى مسيحيي العصور الأولى، هو ما تمارسه روما ضد المسيحية - على الأقل هذا ما قاله معتنقو المسيحية في وصفهم لما عاشوه. في المثال الإيراني، هو الاضطهاد الذي تمارسه قوى الشر: الأمر يتعلق بالغرب المجسّد بصدام حسين، رئيس جمهورية العراق الأسبق. هناك واقع «مرضي» آخر بإمكانه أن يميز الشهادة عندما تتركز «الرغبة الجارفة» على المضطهِد. يجب على العميل الظالم أن يوقع الموت بالشهيد، وبفعله هذا يحلّ اللعنة على نفسه والمجد على الشهيد، محققاً في الوقت نفسه رغبة هذا الأخير بشكل سري. هذا ما حصل مع إنياس أنطاكية، الذي كان يبدي، حسب ج. و. بوويرسوك G. W. Bowersock، طموحاً مغالياً إلى الموت على أيدي مضطهديه. لا يمكن تحقيق الرغبة الجارفة في الموت

إلا من خلال شخص آخر، لكي لا تتماثل مع الانتحار. يجب أن يحكم القاضي أو الحاكم الروماني بالموت. [19] وعندها، تصبح العلاقة التي رسمتها الشهادة ثلاثية، يتواجه فيها الذات التي يجب أن تهلك، والآخر الذي يجب أن يكون العميل الذي أصدر الحكم بالإعدام، والله الذي يستقبل القربان.

في الإمبراطورية الرومانية، اتسعت الشهادة ذات الرغبة الجارفة طوال القرن الثالث وبداية القرن الرابع، إلى درجة دفعت الفقهاء إلى محاولة تنظيمها. فبقدر ما تكون الرغبة بالاحتفاظ بالإيمان والنضال ضد كل من يرغب في فرض ديانة خاطئة تُعتبر شرعية، بقدر ما تكون الرغبة الواعية في الموت تعطشاً للموت المقدس ضد الدين. يندد أوغسطين Augustin بهذا النوع من الموت، ويصغي إلى الوصية التي تقول «لن تقتل أبداً» أي حياة إنسانية، بما فيها حياة الشهيد. عندها، يصبح التعرض للموت قتلاً، و«من يقتل نفسه لا يقتل شيئاً آخر سوى إنسان»(١٠).

حسب منطق الوصول إلى الحد الأقصى، وعندما يصل الدفاع الشرعي عن الإيمان إلى التضحية بالذات، يدرج الشهيد البحث عن الموت بطريقة تستقل عن الظروف التي تكون قد شرّعته. هذه الجدلية تصحّ في جميع الأوقات والأزمنة. بإمكان ظروف درامية أن تحرك تنفيذ الشهادة. يصل الوقت الذي ينفصل فيه الانبهار بالموت عن المنطق الديني الذي كان يكبح الشغف بالموت وانفصاله عن الهدف الديني. في حالة كهذه، نشهد أن الشغف بالموت، والرغبة في القضاء على الذات، يتجاوزان إرادة توفير الشرعية لقضية مقدسة حتى التعرض للموت.

---

(١٠) أوغسطين، مدينة الله: Augustin, La Cité de Dieu.

الشهادة الهجومية

إن الرغبة بالقضاء على العدو هي التي تدفع الشهيد إلى العنف المشرّع، والمضمون دينياً. ومادام القضاء على العدو الكافر والمضطهِد هو الهدف، [20] فبإمكان هذه الفكرة التي تحرك الشهيد المسلم، كما تحرك شهداء من ديانات أخرى، كديانة السيخ، أن تلهم القومية كما هو الحال لدى نمور التاميل في سري لانكا، والوطنية في خلال الحرب العالمية الأولى.

في الواقع، يبين مفهوم الشهادة في ديانة السيخ نقاط تشابه غير قابلة للجدل مع مفهوم الشهادة في الإسلام(١١). فقد أدت شهادة الحكيم أرجان Guru Arjan، خامس الحكماء، إلى نفخ الروح العسكرية في ديانة السيخ في عام ١٦٠٦. وأدت شهادة حفيده، الحكيم تاغ بهادور Guru Tegh Bahadur، تاسع حكماء السيخ، إلى ولادة النخبة المناضلة الخلصا Khalsa، التي شكلها عاشر وآخر حكيم غوبند سينغ Gobind Singh في عام ١٦٩٩. تستعمل العبارة نفسها لدى السيخ والعرب والفرس، للإشارة إلى من يقتل نفسه في سبيل قضية مقدسة: شهيد وجمعها شهداء. وهناك معنيان يختلطان فيها، نجدهما أيضاً في الإسلام.

من جهة، نجد فكرة القربان الذي يقرب من الله عبر الدم المهدور - في مفردة قربان نجد مفهوم القرب. لكن ثمة مفهوم آخر، لا علاقة له بالمفهوم الأول، وهو أساسي في مفهوم الشهادة لدى

---

(١١) راجع لويس إ. فينيك، الشهادة في ثقافة تراث السيخ، Lois E. Fennec, Martyrdom in the Sikh Tradition, Oxford, Oxford University Press, 2001.

السيخ ـ ونجده أيضاً في الإسلام ـ هو مفهوم النضال ضد الاضطهاد، والإدلاء بالشهادة ضد اللامساواة عبر الموت. وكلّ من المفهومين يعزز الآخر. فالتضحية بالذات في سبيل الدين تأتي من خلال النضال ضد المضطهِدين الملحدين. بالنسبة للسيخ، يمثل الشهيد الشخصية المبجّلة، رمزاً للفضيلة، والحقيقة والاستقامة الأخلاقية. يعطي الشهيد دمه للحفاظ على العدل (dharam) في ظروف درامية بغية أن يشهد بصحة دينه، وتطغى مثالية المقاومة إلى حد الموت في خدمة قضية مقدسة.

الإسلام

[21] إن قدر تعبير «الشهادة» (من شهيد) يدعو إلى الدهشة في الدين الإسلامي. فالمفهوم في القرآن يشير إلى الإدلاء بالشهادة لا إلى الموت المقدس. عند ذكر الموت في سبيل الله نجد عبارات مثل: «لمن يقتل في سبيل الله» (السورة ٢، الآية ١٥٤)، «ولئن قتلتم في سبيل الله» (السورة ٣، الآية ١٥٧)، «الذين قتلوا في سبيل الله» (السورة ٣، الآية ١٦٩)، «فليقاتل في سبيل الله» (السورة ٤، الآية ٧٤)، «والذين هاجروا في سبيل الله ثم قُتلوا أو ماتوا» (السورة ٢٢، الآية ٥٨). فعبارة «في سبيل الله» هي الأساسية للإشارة إلى ما سيصبح بعد ذلك الشهادة.

يبدو أن مفهوم الشهادة بدأ يأخذ بشكل واضح معنى الموت المقدس بعد الفتح الإسلامي لفلسطين في القرن السابع، في شكل يوازي المفهوم اليوناني marturos مع ما يحمله من ازدواجية في المعنى، الشاهد والشهيد. تهدف عبارة شهيد إلى الإشارة إلى الشهداء المسلمين الذين يموتون في ساحة المعركة في نضالهم ضد الكفار، واعدين أنفسهم بأجر كبير يأتيهم في الآخرة. [22]. فمفهوم الشهادة يجعل من الشهيد محرّك الموت المقدس والشاهد على صحة إيمانه.

أما في الديانة المسيحية، فكان قبول الموت المقدس يشهد على جدية الإيمان أمام الخالق، وعلى صحة القضية أمام الإنسان. النوع نفسه من الشهادة المزدوجة موجود في الإسلام. بيد أن سمة جوهرية تميز الشهيد المسلم من الشهيد marturos المسيحي. ففي هذه الحالة الأخيرة، ينبع الموت من رفض المسيحي الخضوع إلى إرادة من يمسك بزمام الحكم، والذي يسعى إلى فرض دينه. فلا يبحث المسيحي عن إنزال الموت بالوثني الروماني الذي يريد أن ينكر عليه دينه. فهو لا يعترف له بالحق بإجباره على التصرف بما لا يتوافق مع أحكام دينه. أما في الحالة الأولى، فالشهادة لدى المسلم هي الموت الناتج عن النضال ضد أعداء دين الله. إنه النضال في سبيل الله الذي يؤدي إلى هلاك المؤمن شهيداً: «ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجراً عظيماً» (السورة ٤، الآية ٧٤).

«إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويُقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم» (السورة ٩، الآية ١١١)[١]. يقتل أو يُقتل في سبيل الله: هنا يكمن بيت القصيد في سورة التوبة، والذي يقوم عليه مبدئياً مسوغ الشهادة في الإسلام. [23] أن نَقتل أو نُقتل، فالجنة هي مثوانا. هذا النص المؤسس لا يذكر، كما سبق وقلنا، عبارة الشهيد أو الشهادة التي ستصبح لاحقاً مفهوماً أساسياً للموت المقدس. بيد أن فكرة الموت المقدس في «سبيل الله» مصاغة بشكل واضح، وستُعتمد في مختلف الأعراف الإسلامية.

---

(١) راجع القرآن الكريم.

في المقابل، يأتي العنف الجسدي في الديانة المسيحية من الذين يمسكون بزمام الحكم، ولا يُبدي المسيحي أي تصرف يوازي هذا العنف. في الإسلام، يتسم النضال ضد أعداء الله بعنف شرعي، حيث باستطاعتنا أن نَقْتل كما أن نُقتل. لا يُمنح العدو أي امتياز لكي يوجه الضربات إليكم بلا عقاب. إذا قُتل من يقاتل في سبيل الله، سيؤتيه الله أجراً، وإذا لاقى حتفه سيكون مثواه الجنة. على هذا الصعيد، تحمل الشهادة معنى يختلف تماماً عن معناها في المسيحية. أن يمارس المسلم العنف، فهذا أمر محلل، ومصيره سيُقرر عند انتهاء القتال في سبيل الله. لم يعد العنف في اتجاه واحد، فهو لا يأتي من العدو حصراً، ويتحمله المؤمن الذي يلجأ إليه بشرعية تامة حسب أحكام إيمانه.

تختصر الشهادة إذاً بما يلي:

- إذا ناضلنا في سبيل الله، كان لنا فضل عظيم؛

- إذا قُتلنا في النضال خلال القتال، نكون شهداء وسيكون مثوانا الجنة؛

- الشهادة هي النتيجة غير المتعمدة للموت في ساحة المعركة (أو في أي وضع آخر يشبهها) على يد عدو نواجهه بغية تحييده أو القضاء عليه من دون السعي إلى الموت على يديه؛ [24]

- تمثل الشهادة، المثالية - النموذجية، التزاماً فعلياً من قبل المسلم بالموت أو بالقتل، بممارسة عنف شرعي ضد المشركين أو الكفار الذين يعرّضون دين الله للخطر؛

- نتيجة لذلك، على عكس المسيحية، لا نجد في الشهادة المسلمة رفضاً للعنف الجسدي ضد العدو، على العكس: ثمة إرادة علنية

بتحييده أو حتى بقتله في قتال، يمكن أن يسفر في النهاية عن موت «الكافر» كما عن موت المؤمن.

الجهاد

تتميز الشهادة المسلمة عن مقابلها المسيحي بمبادلة العنف. فهي ترتبط بشكل وثيق بمفهوم جذري آخر: الجهاد. يكمن الفرق الكبير بين هذا المفهوم ومفهوم الصليبية في المسيحية في أساسه الفقهي في الإسلام، وهو غير موجود في المسيحية. وذلك، رغم كل الابتزازات التي مورست، باسم الصليبية، ولاحقاً بحجة دفع هنود قارة أميركا الجنوبية أو أي مكان آخر، إلى اعتناق المسيحية.

ولد مفهوم الجهاد في الجزيرة العربية، عقب تحويل الإسلام الحربَ القبائلية إلى أيديولوجية[٢]. كانت الحرب بين مختلف القبائل تتكرر باستمرار في الجزيرة العربية، حيث كان التباين بين مختلف الجماعات الدينية (اليهودية، والمسيحية والوثنية) واختلاف المصالح بينها يولدان حروباً دائمة. [25] أعطى الإسلام معنى موحداً لهذا النوع من النضال عبر منحه مضموناً دينياً. في الأزمنة الأولى، كان مفهوم الجهاد متقلباً نوعاً ما[٣]. وتدريجاً، نجح باكتساب معنى مقنّن، «في سبيل الله»، متجاوزاً بذلك المنافسات القبائلية والصراعات

---

(٢) راجع مارك هوبند، مقاتلو الرسول، النضال للإسلام،
Mark Huband, Warriors of the Prophet, The struggle for Islam, Colorado, Westview Press, 1999.

(٣) راجع روبين فيرسك، الجهاد، أصول الحرب المقدسة في الإسلام،
Reuben Fiersk, Jihad, The Origins of Holy War in Islam, Oxford University Press, 1999.

الاقتصادية بين القبائل عبر عمومية وضعها الإسلام بشكل تدريجي.

ثمة ارتباط وثيق بين الجهاد والشهادة في الإسلام، حتى لو لم تستعمل العبارة على هذا النحو في القرآن، ولو لم تأتِ إلا لاحقاً لدعم الصرح العقائدي الإسلامي. لا تحتوي المؤلفات الكلاسيكية الكثير عن هذا الموضوع، كونه لا يثير الاهتمام كثيراً، أو لكونه موجوداً خارج نطاق الفقه. كان الجهاد يرتبط بتقسيم العالم إلى القسمين: دار الإسلام ودار الحرب. يشير الشافعيون(٤) إلى قسم ثالث هو دار العهد، حيث عقد عهد صلح بين المسلمين وغير المسلمين، أي عندما كان يعقد غير المسلمين هدنة مع المسلمين، تقوم على دفع ضريبة (الخراج) للمسلمين، فتصبح عندها دارهم دار الصلح.

في المقابل، بالإمكان إعلان الجهاد للدفاع عن الإسلام المهدد من اعتداء يشنُّه غير المسلمين. في هذه الحالة، يجب على كل مسلم أن يشارك في الجهاد، وهذا ما يسمى فرض العين. عندما يدعو هذا الجهاد إلى تأمين انتشار الإسلام في العالم، يصبح واجباً جماعياً، وهذا ما يسمى فرض الكفاية، واجب يفرض على الجماعة بأكملها، والمسلم الذي لا يشارك بشخصه، عليه أن يقدم مساعدات مادية تقوم على توفير السلع والخدمات للجماعة.

[26] باختصار، ثمة تمييز أساسي بين الحرب الهجومية والحرب الدفاعية، باسم الجهاد. لذلك، خلال ازدهار الخلافة أو السلطنة، لم يكن الجهاد واجباً فردياً يلتزم به المؤمن وكان باستطاعته أن ينسحب

---

(٤) يؤلف الشافعية إحدى المدارس السنية الأربع، والثلاث الأخرى هي: الحنابلة والمالكية والحنفية.

منه، وهذا ما كان يحصل، عبر توكيله مهمة القتال إلى الجيش المسلم. لم نشهد رجوع الجهاد إلا في القرن التاسع عشر، عندما احتلت الجيوش الأوروبية المجتمعات الإسلامية واستعمرتها، لا سيما خلال المراحل الأولى من هذا الاستعمار، حيث ظهر النضال ضد الاستعمار الأوروبي في حركات سياسية ودينية[٥]. وأينما كان موطن النضال، سواء كان في آسيا الوسطى في نهاية القرن التاسع عشر، أو في إيران ضد الهيمنة الروسية على المقاطعات الشمالية الغربية في أوائل القرن التاسع عشر، فإنه كان على الدوام نضالاً دائماً يقوم ضد غريب غير مسلم، وهو مشرّع نسبة إلى الجهاد.

أخيراً، نجد تمييزاً آخر في موضوع الجهاد، ترفضه التيارات المتطرفة، وتفضّله التيارات الإسلامية الصوفية الجديدة التي ترفض الإسلام المتطرف. هذا حال الإصلاحيين الجدد في إيران، مثل مجتهد شبستري وعبد الكريم سوروش. وعلينا أن نميّز بين الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر، حيث يُنظر إلى الأول كحرب ضد الكفار، والثاني كنضال ضد انتهاك القوانين الإلهية، في عمق المؤمن. نجد هذا الشكل من الجهاد لدى المتصوفة المسلمين بشكل خاص، الذين يسعون إلى تطهير أنفسهم لملاقاة الله، ولا يخشون الموت حباً به، وغالباً على أيدي مسلمين آخرين يعتبرونهم كفاراً[٦].

---

(٥) راجع رودولف بيترز، الإسلام والاستعمار، عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، Rudolph Peters, Islam and Colonialism, the Doctrine of Jihad in Modern History, The Hague, The Netherlands, Mouton Publishers, 1979.

(٦) حالة المتصوف الحلاّج أصبحت نموذجية في الغرب، عقب المحاضرات التي كرسها له لويس ماسينيون.

يتوجه الشكل الصوفي للجهاد، أولاً، إلى الأنا الذي يجب أن يسيطر قبل كل شيء على ميوله الانتهاكية حيال الخالق. [27] حسب هذا المنظور، تميل الذات البشرية إلى التمرد على الله، كما فعل الشيطان. نفسه الأمارة بالسوء تعوق ملاقاة الله. ويجب على السالك أن يحارب هذه النفس المتمردة حتى يعانق الله إلى أن يفنى فيه. فتدور المعركة مع الذات وليس مع العدو الخارجي. أما في النزعة التطرفية، فالمقصود هو العدو الخارجي، والنضال ضد الذات يأتي بالدرجة الثانية. تتحرك الذات، في هذا النهج النضالي، بخمول يدفعها للتخلي عن النضال وإنكار الذات في سبيل الله للسعي إلى الطمأنينة الذاتية. ينبغي أن نخوض النضال ضد العدو الكافر، لذلك، ينبغي تجاوز الذاتية الخاصة والاستعداد للتضحية العليا.

نلاحظ هنا كيف أن مستويي الجهاد (ضد الذات وضد العدو)، يتشابكان في كل مرة بشكل مختلف. في التطرفية الإسلامية، يجب أن نناضل ضد العدو المشرِك، ولذلك، ينبغي على المسلم أن يضحي بنفسه. في حالة الطمأنينة الصوفية، النضال ضد العدو ليس إلا ظاهرة إضافية ترتبط بمجازية العالم الخارجي، وبالتالي ينبغي على المؤمن أن يكرس نفسه لتنقية ذاته، ليصل إلى أعلى درجات الروحانية الصوفية عبر ارتقائه إلى مختلف المقامات. نجد هذين النهجين للجهاد في الإسلام، والتنافر بينهما غالباً ما أحدث صراعات داخلية أدت إلى استبعاد المتصوفين. لكن في المجمل، يرفض المفكرون الإسلاميون نهج الطمأنينية والصوفية. في بعض الأحيان يختلط النهجان في ذهن المفكرين المتطرفين، على غرار الخميني الذي حوّل الميل الصوفي في الحب المتفاني إلى شهادة في سبيل الله. [28] ما يحرك حب الله هو الرغبة في الفناء فيه عبر الشهادة.

القرآن والجهاد

إن القرآن الكريم كتاب متعدد الأبعاد. ففيه سور تمجد الرحمة الإلهية ولطف الله، وسور تعطي رواية روحية للإيمان، وأخيراً، فيه سور تؤكد على غضب الله والعقاب الذي ينزل بالمعتدين. كما نجد هذا البعد المتعدد في التوراة.

إذا فصلنا القرآن عن إطار السنّة التي تقوم على الأحاديث المنسوبة إلى الرسول أو على إجماع العلماء على مواضيع مختلفة طوال التاريخ، فقد يصدم بعض السور الوعي الحديث (والتوراة أيضاً). لهذا السبب، فإن التفسيرات المتطرفة لدين الله المستندة إلى القرآن ليست إلا إحدى النزعات التي تنسب إلى الإسلام وهي ليست إطلاقاً التفسيرات الوحيدة. فهي تفضل بعض السور على أخرى، والتي تركز بشكل خاص على البعد الجهادي في دين الله، فتأخذ سورة التوبة، الآية ٢٩، كمرجع لها: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما يحرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون».

تتعلق هذه السورة بأهل الكتاب، أي اليهود، والمسيحيين، وحتى حسب البعض، الزرادشتيين الذين يتبعون كتاباً مقدساً تعترف به بعض الفرق الإسلامية. يتمثل الهدف من هذه الآية في إعلان الحرب على هؤلاء حتى يقبلوا بدفع الجزية المفروضة عليهم. إذا أخذت هذه الآية على حدة، أي بشكل مستقل [29] عن باقي الآيات، فقد تستخدم كمسوغ لخوض حرب لا حدود لها ضد غير المسلمين.

بيد أن سوراً أخرى في القرآن تأتي بعناصر توضيحية تخفف من أثر الآية المذكورة. على سبيل المثال، سورة البقرة، الآية ١٩٠:

«وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين»، وهي الآية تبين أن من يقاتلون المسلمين هم فقط الذين يجب أن يُقاتلوا.

يذكر الجهاد في سورة الحج، الآية ٣٩: «أُذِن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير». يبدو الجهاد هنا وكأنه دفاعي ولا يشمل إلا المعتدى عليهم.

إلى جانب السور التي تنادي بالجهاد لحماية الإسلام أو نشره، ثمة سور أخرى تدعو إلى الرحمة أو التسامح. على سبيل المثال، تقول الآية ٢٥٦ من سورة البقرة: «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم». أو سورة النحل الآية ١٢٥: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل سبيله وهو أعلم بالمهتدين».

يُنصح القرآن هنا بتبادل الآراء والجدال، وأن رفض الكفار واستبعادهم هو من صلاحية الله لا مخلوقاته الذين، لا يحق لهم أن يصدروا أحكاماً بحق الضالين، كون الله هو العليم بكل شيء، وخاصة في هذا الموضوع.

تقول سورة الكهف، الآية ٢٩: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر». [30] نلاحظ هنا أيضاً أن اعتناق الدين أو رفضه يعودان لعقل الفرد وإدراكه. حسب هذه الآية، الدين ليس بالإكراه.

ورد في سورة يونس، الآية ٩٩: «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين». النداء

هنا موجه إلى القدرة الإلهية لتسويغ التسامح في الدين. لو أراد الله أن يعتنق الجميع الإسلام لفعله بنفسه. وإن لم يفعله، فذلك لأن له أسبابه الخاصة، وليس من وظيفة مخلوقاته أن يحلوا محله أو محل حكمته للقيام بذلك. الإكراه البشري مرفوض انطلاقاً من سلطة الله المطلقة.

وفي القرآن آيات حول الجهاد، وحول السلام. على سبيل المثال، سورة الأنفال، الآية ٦١ : «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم».

إذاً، ثمة سور في القرآن ضد الحرب ومع السلم، كما توجد سور عن الجهاد وضد أي سلم يعتبر مذلاً للمؤمنين. باعتمادنا على السنة وعلى أحاديث تسند إلى صحابة الرسول مباشرة، أو منقولة عن شهود بعيدين بعض الشيء، أو من خلال إجماع العلماء، باستطاعتنا أن نتدارك غياب قواعد واضحة بهذا الخصوص. تتغير التفسيرات حسب الأوضاع الاجتماعية والتاريخية، والدعوة إلى الجهاد تتحول حسب الظروف وانبثاق جماعات قتالية جديدة نوعاً ما.

[31] المشكلة الأساسية التي تقلق مفسّري القرآن تكمن في توضيح التجانس بين السور وتراتبيتها، عندما يظهر تناقض ما يضع إحداها في تعارض مع الأخرى. نأخذ مثالاً حديثاً، عندما عمد الشيخ الشيعي مطهّري(٧) إلى تفسير نصوص القرآن التي تميل كل واحدة بدورها إلى السلم والحرب، وإلى التسامح أو التشدد، ميّز أربعة أنواع من السور:

---

(٧) راجع مرتضى مطهري، معرفة القرآن، الجهاد، والأخلاقيات الجنسية، منشورات سدرا، ب.ت، طهران.

- تلك التي تشيد بالجهاد بطريقة مطلقة؛

- وتلك التي تضع شروطاً للجهاد تحدد العوامل التي تتسبب به، كالمبادرة التي يأخذها الكفار عند قيامهم بأعمال حربية ضد المسلمين أو بغية استعبادهم؛

- وتلك التي تؤكد بشكل واضح أن اعتناق الإسلام ليس بالإكراه؛

- وأخيراً، تلك التي تبين أن الإسلام مناصر للسلم.

بالنسبة لمطهّري، عندما تؤكد سورة ما على الجهاد، بطريقة مطلقة ومن دون شروط حصرية، يجب أن يتبع معناها بسورة أخرى تنادي بالجهاد من خلال شروط محددة بشكل واضح (كالعدوان الذي يشنه الكفار أو مضطهدو المسلمين). هذه التراتبية تعني أنه لا ينبغي أن يذكر نص قرآني ويطبّق من دون حذر وبشكل مستقل عن الاستشهادات والمراجع.

ثمة إجماع لدى العديد من العلماء حول طبيعة الجهاد الهجومية. تكمن المشكلة في أن الشروط الحصرية (كالعدوان الذي يشنه غير المسلمين ومضطهدرهم) تفسر على أوجه مختلفة. في التيارات المتطرفة التي واكبت تاريخ الإسلام بشكل دائم، يعطى معنى واسع للاضطهاد. زد على ذلك، أنه في العصر الحالي، تعتبر بعض الفئات السنية وجود الكفار، في الأرض المقدسة في القدس أو في السعودية، تهجماً. [32] وكذلك التهجم الثقافي وما يسمى التهجم الإفرنجي من قبل الغرب ضد المجتمعات المسلمة، والذي يتخذه الإسلاميون الشيعة كذريعة لشن الحرب.

الهجرة والدعوة والجهاد

غالباً ما نجد مفهوماً آخر مقروناً بمفهوم الجهاد وهو الهجرة، أي الرحيل من الأراضي التي يسيطر عليها الكافرون، الرحيل من دار الحرب إلى دار الإسلام. في أيلول/ سبتمبر ٦٢٢، غادر الرسول مكة بعد أن أنهكه الكفار، واستقر في يثرب، بغية تعزيز الإسلام والعودة لفتح مكة، عندما يصبح المسلمون في موقع قوة. فُسّرت هذه الهجرة بأشكال عدة على مدار تاريخ الإسلام، إما حرفياً واستراتيجياً في الحروب ومختلف حركات النضال، أو على مستوى أكثر رمزية، كما هو الحال لدى المتصوفة. عندما تشعر بعض الجماعات من المسلمين أنها في موقع ضعف، تعمد غالباً، إلى اعتماد استراتيجية الانسحاب، على أن تعود إلى المهمة لاحقاً. هذا ما قامت به جماعة التكفير والهجرة التي واجهت في عام ١٩٧٧ حكم السادات، بقيادة مهندس زراعي يدعى شكري مصطفى. استقرت الجماعة في أغوار أو شقق في صعيد مصر، وبالتالي فإنها هاجرت للبحث عن ملجأ في عالم آخر يختلف عن عالم الكفار. فالهدف مزدوج: الرحيل عندما نكون في موقف ضعف للاحتماء من قوى الشر الأقوى؛ [33] واستعادة النشاط في الهجرة، والعودة بقوة، والنضال ضد الكفار والانتصار عليهم وإصلاح الدين.

هذه المفاهيم تتجدد أصداؤها في أوساط مسلمي المجتمعات الغربية، حيث تسكن جماعات مسلمة جديدة منذ الستينيات. ينتهي المطاف بجزء كبير من أعضائها إلى التأقلم مع نمط عيش المجتمعات المضيفة، بينما تتجه أقلية صغيرة إلى التطرف. وبين غالبية تختار المثاقفة السلمية والاختلاط، وأقلية صغيرة ترفضها، ينبثق فريق ثالث يختار أشكال مجتمعات محلية جديدة. ويسعى بالتالي لبناء مجتمع إسلامي محلي

سلمي، على مسافة من المجتمع، بيد أنه يقيم علاقات غير عدائية معه[٨]. في هذه الحالة، تطبق نظرية الدعوة، بينما تغلب نظرية الجهاد في وسط المتطرفين. إذا كان الفريق يشعر بأنه لا يستطيع أن ينشر الدعوة، ولا أن يلجأ إلى الجهاد، سيبقى له خيار الهجرة، في انتظار الفرصة التي تسمح له باعتماد أحد الاحتمالين.

هذه المفاهيم الثلاثة تتيح الفرصة لتفسيرات عدة، يتميز اثنان منها بأهمية خاصة. حسب المفهوم الأول، قد تعني وضعاً داخلياً، وضع المؤمن الذي يسعى لتحقيق نفسه عبر لجوئه إلى الروحانية، في هذه الحالة يصبح الجهاد، هو النضال الداخلي الذي يهدف إلى الاستعلاء على الغرائز السفلى؛ والدعوة إلى إظهار الروح النخبوية لدى الذين يعرفون أنفسهم فيها، على عكس الأغلبية الكبيرة. تتوجه الدعوة إلى الفريق الأول، وسط بنيات مغلقة نوعاً ما، ونخبوية مثل الجماعات الإخوانية الجديدة، والطرق والزوايا الصوفية. [34] وأخيراً، قد تشير الدعوة إلى مراحل مختلفة تعبر الروح النخبوية وسط فرق صوفية مغلقة، بغية الارتقاء الروحي الصرف.

في شكل يوازي هذه المعاني الروحية، قد ترجع هذه المفاهيم إلى

---

(٨) راجع في حالة فرنسا، فرهاد خسروخافار، إسلام الشباب، Farhad Khosrokhafar, L'Islam des jeunes, Paris, Flammarion, 1997. نانسي فينيل، المسلمون والمواطنون، تكييف، عادات وتنظيم ولاءات الشباب الفرنسي من أصل مغربي، أطروحة دكتوراه، تركز فيها السيدة على فقدان مركزية الولاء القومي في هوية المواطنين الجدد، من دون أن يؤدي ذلك إلى علاقة تصارع مع المجتمع ككل Nancy Venel, Musulmans et citoyens, appropriations, usages et agencements des appartenances chez de jeunes Français d'origine maghrébine, Thèse, Université Lille-II, 2002.

أشكال مادية للالتزام الاجتماعي. المعنى الحرفي للجهاد هو الحرب المقدسة ضد الكفار؛ والهجرة، أي الانتقال الجسدي للهروب من الاضطهاد أو بسبب استحالة نشر الإيمان النضالي. وأخيراً، ترجع الدعوة إلى نشر دين يُفهم بحرفيته، بغية مضاعفة عدد المؤمنين بالله، بهدف فرض أنفسهم لاحقاً على غير المسلمين.

إن تعددية المعاني التي يتعذر تبسيطها بهذه العبارات، والمعاني التي تنسب إليها، لا تعود لمواقف المؤمنين الوجودية ووضعهم في المجتمع فحسب، بل تعود لمواقفهم السياسية أيضاً. ليس ثمة ما يثير الدهشة عندئذ، عندما تُبجّل، باسم الله، تصرفات تتعارض تماماً مع المشاكل الاجتماعية أو مع أساليب عمل ملموسة. على عكس المذهب الكاثوليكي الذي يتمتع بمؤسسة تمنح صفة القداسة، فإن تعددية المرجعيات التي تفسر معنى الإيمان وطابعها المتعدد، تشجع تنوع التأويلات والسلوك. الوسيلة الوحيدة لكبح تفاقم أثرها تأتي من السنة، ومن نوع من التجانس في فكر العلماء داخل مؤسسات عريقة، كجامعة الأزهر أو مدرسة الزيتونة اللتين تساهمان بتقليص حجم التأويلات المحتملة، إلا أنها لم توحدها.

الشهادة في الإسلام

إذا كانت الشهادة حسب المذهب السني مقرونة بالحرب أو تابعة له، فإننا حسب المذهب الشيعي، وهو من المذاهب الأقلية في الإسلام [35] (عشر المسلمين) نجد بنية عاطفية ترتكز على الشهادة، وتعطي معنى جديداً لدين الله. في خلافة الأمويين، كاد الإسلام حسب العديد من المعارضين الذين كانوا يرفضون جاه البلاط وفسقه أن يتعرض للفساد والتحريف،. عداوة صامتة كانت تضع بعض

شرائح المجتمع الإسلامي في مواجهة مع الأمويين، لكن هذه الشرائح كانت محرومة من قائد قادر على قيادة ثورة ضد الخليفة. توفي الإمام الحسن، ثاني إمام شيعي، من دون أن يواجه الخليفة معاوية. وحسب بعض الأعراف الشيعية، مات الإمام الحسن مسموماً، أي شهيداً.

مع قدوم الإمام الشيعي الثالث، الحسين شقيق الإمام الحسن، توفي معاوية وخلفه ابنه يزيد. كان يزيد يُعرف، حسب المرويات، بحبه للجاه ولحياة تتعارض مع أحكام الإسلام. في شخص الحسين، بدت المعارضة وكأنها وجدت القائد الحقيقي الذي يتمتع بشرعية الانتماء إلى عائلة الرسول. فهو سبط الرسول من ابنته فاطمة زوجة علي، أول الأئمة الشيعة ورابع الخلفاء الراشدين، وصهر الرسول وابن عمه.

قتل الحسين لأسباب تتعلق بسوء تنظيم النضال، في تشرين الأول/ أوكتوبر ٦٨٠، في صحراء كربلاء، في العراق، وهو بصحبة عدد من المؤمنين (اثنين وسبعين حسب الروايات الشيعية)[٩]، وصارت شهادته الدرامية رمزاً للإمامية الإثني عشرية. وكل سنة يحتفل المؤمنون الشيعة بذكرى شهادته طيلة شهر محرم، ويتخلل ذلك أشكال من ضرب الأجساد بالسلاسل، وعرض مشاهد درامية تعرض المراحل التي أدت إلى مصرعه المأساوي في عاشوراء.

[36] يكنُّ الشيعة ولاء خاصاً لعائلة الرسول، علي صهره وابن عمه، الحسن والحسين، ثاني وثالث أئمة الشيعة وابني علي وفاطمة، ابنة الرسول؛ وصولاً إلى الإمام الثاني عشر، المهدي، الغائب منذ عام

---

(٩) راجع يان ريشارد، الإسلام الشيعي، Yann Richard, L'Islam chiite, Paris, Fayard, 1991.

٨٧٤. وبانتظار ظهوره الذي سيعلن في آخر الزمان، يحتل الإمام الحسين مكانة مميزة، وشهادته تعتبر حدثاً هاماً في نظر الشيعة، فلولا الحسين لكان يزيد، ومن قبله معاوية، قد شوّها الإسلام. كان الهدف من تضحية الحسين وعدد من أتباعه الأوفياء بأنفسهم، هو إيقاظ المسلمين وحثهم على التصدي لهذا التشويه لدين الإسلام. باستشهاده، نجح الحسين في زعزعة الثقة بيزيد، وتسريع الانقلاب على الأمويين وإنشاء خلافة العباسيين المتحدرين من سلالة الرسول.

فشهادة ثالث الأئمة الشيعة، إذن، كانت المناسبة للكشف عن المغتصبين، بغية إصلاح دين الرسول الصحيح. في هذه النقطة، تبدو العلاقة التي تقوم بين الشهادة والجهاد غامضة، إذ إن الهدف من التضحية بالذات ليس النصر؛ بل على العكس تماماً، فالنتيجة هي هزيمة مؤقتة، مصرع الحسين في معركة غير متكافئة، حيث «سيد الشهداء» (لقب يعطيه الشيعة للإمام الثالث) يُقتل من دون أن يتذوق النصر. سيتحقق النصر، حسب هذه الرواية، بعد وفاته، عبر كشف لاشرعية السلطة الظالمة. بيد أن هذه الرسالة لم يجمع عليها كل الأطراف. بالنسبة لمناصري الطمأنينة والألم، إن هزيمة الحسين تعني أن هذا العالم هو وادٍ تذرف فيه الدموع، وأن بإمكان هذه الدموع التي تذرف في احتفالات شهر محرم، أن تكون بلسماً للآلام التي لا تعد ولا تحصى، والتي تخصصها الحياة الدنيا للمؤمن. إنها النهج السائد الذي، باستثناء بعض الفترات النادرة، شكّل الدين الشعبي في العالم الشيعي. [37] في الواقع، كانت السلطات السنية تضطهد هؤلاء الشيعة، وكانت تعتبرهم منحرفين عن خط الإسلام، بل وحتى مشركين. في هذه الظروف، كانت النظرة إلى الألم تعطي معنى لبقاء القمع، كما أنها كانت تواسي المؤمن عبر وعده بآخرة سعيدة في

الجنة. فإخفاء الانتماء إلى التشيّع أو ما يسمى بالكتمان أو التقية، كان سلوكاً رائجاً وسط الشيعة المقيمين في المناطق السنية.

بيد أن شهادة الحسين، وبشكل نادر، كانت تغذي الثورات أو الانتفاضات ضد السلطات القمعية الشبيهة بسلطة يزيد. فالشكل التطرفي لشهادة الحسين كان يظهر أثناء حركات التمرد ضد ما يعتبر سيطرة سنية، أو عندما يصبح القمع غير محتمل أو حتى، في المناطق الشيعية، ضد السيطرة الاستعمارية. بدءاً من القرن التاسع عشر، بدأنا نشهد ظهور شكل قتالي إرادي حوّل شهادة الحسين إلى نضال ضد الظلم الذي يتطابق مع إنكار دين الله. وحسب هذه الرؤية فإن الإمام الحسين ثار ضد سلطة يزيد غير الشرعية، ليبيّن ضرورة النضال ضد القمع السياسي والاجتماعي.

من هذا المنطلق، فتح تفسير شهادة الحسين الطريق أمام تحاليل منطقية عملية عدة، غالباً ما تكون متباينة، حتى في العصر الحديث. فمن جهة، قد تؤدي شهادة الحسين إلى غياب أي تحرك، كما كان يحصل في الماضي. المؤمن مبتلى أمام المشهد المؤسف لعالم يلقى فيه الصالحون حتفهم تحت سيوف الحكام الظالمين، وأملهم الوحيد يكمن في انتظار آخر الزمن. بيد أن بإمكان شهادة الحسين أن تحث أيضاً على سلوك مسلك القتال حتى الموت عبر دنيوية التشيّع. وبالتالي، لن يأتي المهدي المنتظر إلا إذا حضّر المؤمنون أنفسهم لمجيئه. [38] يجب أن نحارب بأنفسنا الشر حتى يتمكن الإمام الثاني عشر من المجيء ورفع مشعل النضال ضد الظلم(١٠).

---

(١٠) نظّم شريعتي هذا النهج المستحدث. راجع علي شريعتي، الانتظار، دين الاحتجاج، في الحسين وريث آدم. منشورات كلام، الطبعة الثانية، ١٩٨٢ـ١٩٨٣، طهران، إيران.

إذا كان السنة يكنّون احتراماً كبيراً لعائلة الرسول وسلالته بأكملها، وصولاً إلى الإمام الثاني عشر، فهم يرون الكثير من التطرف، والكفر بل وحتى الشرك في سلوك الشيعة. بالنسبة للسنة، الشيعة يضعون الأئمة في مكانة تساوي مكانة الرسول، ويعطونه، كما يعطون لعائلته، معنى يجعل منهم كائنات ذات طبيعة تختلف عن طبيعة الإنسان. وكدليل على ما يقولونه، يلفتون النظر إلى تصرف الشيعة خلال مراسم الحج عندما يزورون أضرحة الأئمة: يطوفون حولها كما يطوف السنة في مكة ويصلون لله فقط. لذلك، عندما استولى الوهابيون على مكة في العشرينيات، هدموا الأسوار المحيطة بأضرحة عائلة الرسول التي كانت تسمح للشيعة بممارسة طقوسهم وتلاوة الأدعية الخاصة بهم.

لا تتمتع الشهادة بهذا البعد الأساسي في المذهب السني، حتى لو كانت موجودة فإنها تفتح المجال لتفسيرات عدة[١١]. فشهادة الحسين تعزز الجدال بين العلماء السنة والعلماء الشيعة، لكن ليس بالقدر ذاته من الأهمية. لماذا قبِل الإمام الحسين أن يموت؟ ما هي دوافعه؟ هل كان يعلم بالغيب؟ هل كان يريد أن يستولي على السلطة وأن يؤسس نظاماً سياسياً جديداً، أم كان يسعى ببساطة إلى أن يكشف نظام يزيد الجائر والظالم؟ [39]. إلى أي مدى كان لشهادته بعدٌ صوفيّ؟ ألم يكن يعبر، عبر شهادته، عن رغبته في الفناء في الله؟ هذه التساؤلات تحرك إيران، والعراق ولبنان، وهي مجتمعات ذات أغلبية شيعية. رغم طابعها التاريخي والديني، تصب هذه السجالات

---

(١١) لبعض هذه التفسيرات، راجع باكش علي كنباري، فلسفة عاشوراء من وجهة نظر مفكرين مسلمين، دار نشر باريسي إسلامي، ١٩٩١-١٩٩٢، طهران.

في المجتمع وحسب شروط تاريخية واقتصادية وسياسية وحسب الوضع الدولي، فبإمكاننا بالتالي أن نرجح الشكل التطرفي للشهادة. ليس هناك أدنى شك في أن هذه السجالات ما زالت مواضيع راهنة.

أصبحت شهادة الحسين أساسية لتسويغ انخراط الشباب في هذا السبيل، ما يعطي لهذا الحدث بُعْداً رمزياً فائق الأهمية. على سبيل المثال، خلال الثورة الإيرانية، لعبت إعادة تفسير ذكرى عاشوراء التي قام بها المفكر شريعتي وآخرون (مثل مطهري وآية الله الخميني لكن بنسبة أقل) دوراً مهماً في تعبئة شبان المدن الكبرى[١٢]. تستشهد المجتمعات السنية أحياناً بالشهادة، لكنها لا تحمل المعنى التأسيسي التي تحمله الشهادة في المجتمعات الشيعية. لكن ذلك لم يمنع مؤيدي الشهادة في هذه المجتمعات (الأراضي الفلسطينية، الجزائر، أفغانستان...) من الاعتراض على شهادة الفئات الاجتماعية الإسلامية.

أصبحت الشهادة رهاناً مركزياً في نضال شباب كشمير ضد الجيش الهندي، أو قصبة الجزائر ضد الحكم العسكري في هذه البلاد. في المجتمعات السنية، كما لدى الفلسطينيين، تدور دائماً نقاشات لمعرفة ما إذا كانت «القنابل الحية» تتطابق أم لا تتطابق في مسلكها مع أحكام الإسلام. يرى البعض أنه انتحار مقنّع يحظره الإسلام الذي يمنح لله فقط الحق بإعطاء الحياة أو بأخذها (باستثناء حالات العقاب التي يقننها الفقه). [40] بينما يرى البعض الآخر، أنهم شهداء، لأنهم

---

(١٢) تهمّشت الشهادة تدريجياً في إيران بدءاً من التسعينيات، وتمثّلت هامشيتها برفض الشباب الجديد لأيديولوجيا المحافظين الإيرانيين «المعكرة للأجواء» والقمعية، ولم يعد هذا الشباب يبدي انجذاباً للشهادة، على عكس جيل ذويهم في العقدين المنصرمين.

يدافعون عن الإسلام ضد عدو أقوى بكثير لا يترك لهم أي خيار آخر.

تفسيرات شهادة الحسين

حسب منهج مرتضى علم الهدى (توفي عام ٤٣٦ هجري، القرن الثالث عشر الميلادي)، كان الإمام الحسين يأمل بانتصاره على يزيد، وأغلبية سكان الكوفة بايعته، عبر ممثله مسلم بن عقيل. قرر الإمام الحسين، كأخيه الحسن الذي اعترف بالخليفة الأموي معاوية أن يعترف بيزيد خليفة، بغية محاربة الكافرين. لكن يزيد رفض. وكان يريد أن يقتله. وقد أدّى القتال اللامتكافئ إلى شهادة الحسين.

يقوم تفسير ابن خلدون (توفي سنة ١٤٠٦) حول إخفاق الإمام الحسين، إلى وجود العصبية داخل معسكر يزيد. هذا الرابط الذي يحافظ على اللحمة بين عناصر الفريق، حتى ولو ضعف لدى أتباع الخليفة، لكنه كان موجوداً، بينما كان نطفة لدى أتباع الحسين، ما أدى إلى فشل الحسين في معركته ضد يزيد، بينما كان يستطيع أن يعتمد على شعور الانتماء ودعم ذوي رحمه وعشيرته. بالنسبة لابن خلدون، كانت استراتيجية الإمام الحسين منذ البداية تنبىء بفشلها، لأنها لم تأخذ في الاعتبار تضامن الفريق الذي كان يعتمد عليه عدوه. ثمة ثلاثة عناصر مهمة في نظر ابن خلدون لضمان نجاح قائد حركة معارضة. كانت تتوفر في الحسين شخصية القائد. [41] وكان يتمتع بنفوذ عائلة عريقة، كونه ابن علي وفاطمة ابنة الرسول. لكن كان ينقصه عنصر أساسي للنجاح: الشوكة. فشل لأنه لم ينجح في كسب ثقة أنصاره به.

حسب توفيق أبو علم[١٣]، ضحى الحسين بنفسه وبعائلته متعمداً، بغية زعزعة أسس الخلافة الأموية، التي لولا اغتياله لما تعرضت للخطر. فشهادة الحسين جعلت الانقلاب على الأمويين ممكناً، كذلك استيلاء العباسيين أبناء عم الرسول، على السلطة.

في تفسير جلال الدين حمائي[١٤] كشفت شهادة الحسين ظلم وانحلال يزيد في العالم الإسلامي. عندما أقدم الإمام الثالث على الشهادة، فإنه أنقذ الإسلام من انحراف الخليفة الأموي معاوية وابنه يزيد. على عكس نجف عبادي الذي يعتبر أن الحسين كان يريد أن ينشئ سلطة جديدة، يعتقد حمائي أن حركة الحسين كانت تهدف إلى كشف الفساد وانحطاط الأمويين وليس إلى الاستيلاء على السلطة. في الوقت نفسه، لجأ حمائي إلى البعد الصوفي لدى الحسين: كسالك عظيم، اتبع هذا الأخير جميع المراحل التي تؤدي إلى الوصول إلى الله، لقد لمس الدرجة العليا من الكمال الروحي وهو الفناء في الله، أي الشهادة.

بالنسبة لخالد محمد خالد[١٥]، أحد العلماء السنة، لم يكن تصرف الحسين ناتجاً عن حساسية زائفة ولا بهدف التضحية بنفسه، بل كان هدفه الحفاظ على دين الله. اختار الشهادة بعقله، ولجأ إلى التضحية العليا، بغية أن يثبت للآخرين [42] ضرورة إنقاذ الإسلام.

---

(١٣) راجع توفيق أبو علم، أبو الشهداء الحسين بن علي، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، ١٩٧٤.

(١٤) راجع جلال الدين الحمائي، أسرار وآثار حادثة كربلاء، منشورات ديكخودا، ١٩٧٦-١٩٧٧، طهران.

(١٥) راجع خالد محمد خالد، أولاد الرسول في كربلاء، ترجمة فارسية، منشورات ابن سينا، ١٩٦٨-١٩٦٩، طهران.

فيجب بالتالي أن يكون البعد النموذجي لموت الحسين قدوةً يهتدي بها المسلمون. لذلك يجب أن تكون ذكرى وفاته مناسبة لإظهار فرحهم لا حزنهم، على غرار الفرح الذي يعبرون عنه يوم عيد الأضحى.

يعارض الشيخ الشيعي مطهّري(١٦) هذا التيار الفكري. فبالنسبة إليه، لا يجب أن يندب الإسلام نفسه أمام جثة. إن وضع الشهيد مختلف تماماً. في الواقع، يولّد هذا الأخير ملحمة والدموع تعبّر عن مشاركة في المشروع، بينما الضحك والفرح يكشفان أكثر عن الذات (الدخول إلى الذات). وفي المقابل، تُظهر الدموع الخروج عن الذات، نسيان الذات وتقمصاً نفسياً للمحبوب (الله في الصوفية الإسلامية). فالبكاء يعني استقبال الله، بينما الفرح والضحك يشبهان شكلاً من شهوة الوجود وانطوائيته، حيث يغلب القلق على الذات. لهذا السبب، يجب على المسلم أن يحتفظ بدموعه ليذرفها على الشهيد. فالدموع التي تذرف على شهادة الإمام الثالث يوصي بها العلماء، فهي تحث دائماً على الحركة التي كان رائدها الحسين في قلب المسلمين.

أما بالنسبة للسيد علي فرحي(١٧)، فإن حركة الحسين التي تبلغ أوجها في يوم عاشوراء كانت تتمتع بطابع إصلاحي (nehzat e eslâhi) يهدف إلى إجراء تغييرات وإصلاحات في الحكومة وفي الفكر الديني آنذاك. لولا شهادة الحسين، لما كان لحركته هذه القيمة التي استفاد منها بعد وفاته. فكانت الشهادة إذاً هي الوسيلة

---

(١٦) راجع مرتضي مطهّري، الشهيد، منشورات سدرا، قم، ب.ت، إيران.

(١٧) راجع السيد علي فرحي، دراسة وبحث حول حركة الحسين، دار نشر فرهانغ إسلامي، ١٩٩١-١٩٩٢، طهران.

الأفضل لتوفير ديمومة حركته آنذاك؛ وأبعد من الاستيلاء على الحكم، كان هدفه إنهاض المسلمين.

من جهته، يعتقد السيد محسن الأمين[١٨]، أن تصرف الحسين كان عقلانياً بحتاً. أن ينجح [43] في حركته أو أن يفشل، أن يخرج غالباً أو أن يلقى حتفه، النتيجة واحدة: زوال نفوذ يزيد. كان الإمام، كما رفاقه، على يقين وعلم مسبق بما ينتظرهم.

بالنسبة للسيد حسين محمد جعفري هندي[١٩]، كان الحسين على علم بأن جزءاً كبيراً من مسلمي زمانه، رغم قربهم من زمن الرسول، قد ابتعد عن ثقافته الإسلامية. فكان لا بد من حدث مهم لإصلاح الإسلام، وإبعاد الأفكار التي كانت تسود في الجاهلية. ضحى الحسين بنفسه لهذا الهدف.

يرفض الكاتب المصري طه حسين (توفي في عام ١٩٧٣) فكرة الاستيلاء على الحكم كدافع أساسي لحركة الإمام الشيعي الثالث. انتفض الحسين، حسب رأيه، لرفضه مبايعة يزيد. هذا الانشقاق بلغ أوجه عند مصرع الحسين، فبالتالي، لم تكن المشاكل الروحية هي مصدر رفض الحسين لمبايعة يزيد فحسب، بل ثمة مشاكل عائلية وقبلية ترتبط بقصة تعود إلى بدايات الإسلام.

يرى الشيخ السني عبد الله العلايلي (توفي عام ١٩٩٦)[٢٠]، في

---

(١٨) راجع السيد محسن الأمين، روحانية المعصومين، ترجمة فارسية، منشورات سوروش، ١٩٩٤ـ١٩٩٥، طهران.

(١٩) راجع السيد حسين جعفري هندي، التشيع على مسار التاريخ، ترجمة فارسية، دار نشر فرهانغ إسلامي، ١٩٨٠ ـ ١٩٨١، طهران.

(٢٠) راجع عبدالله العلايلي، بخش علي قنبري في المرجع الذي سبق ذكره.

انتفاضة الحسين احتجاجاً على سلطة يزيد الذي قلب الدين الإسلامي والدولة الإسلامية رأساً على عقب. بالنسبة للحسين، كانت الاحتمالات الفعلية لقلب يزيد ضعيفة. لقد حثت انتفاضته على الاحتجاج ضد حكم غير شرعي. وكان صدى هذه الحركة هائلاً، وأدى إلى زعزعة خلافة الأمويين.

أخيراً، كان الإمام الخميني[٢١] يرى أن حركة سيد الشهداء تجد أسبابها [44] في الضياع التدريجي للعدالة، وظهور نظام يفتقر للإنصاف الاجتماعي، والعودة إلى أخلاقيات كانت سائدة في الجاهلية، وتحوّل الخلافة إلى حكم وراثي، وأخيراً، التساهل بل وتشجيع كل ما كان يحظره الإسلام من المنكرات.

في المجمل، إن تفسيرات شهادة الحسين تتراوح بين بعض المضامين المحددة بإحكام: هل كان الحسين على علم بهزيمته في بداية حركته أم لا؟ هل كان هدف انتفاضته هو الاستيلاء على الحكم وإنشاء دولة دينية حقيقية، أم السعي إلى لفت انتباه المؤمنين إلى انحرافات الإسلام في زمن الأمويين، لا سيما في عهد يزيد؟

هذه التساؤلات حول شهادة الحسين والتي أثارت الكثير من الجدل، في أوساط العلماء الشيعة كما علماء السنة، تطورت حسب السياق السياسي والانشغالات المسيطرة في المجتمع. لذلك، وفي بداية الثورة الإسلامية في إيران، كان نموذج الحسين يرفع عالياً للدعوة إلى نظام إسلامي يتطابق مع فكرة ولاية الفقيه : نجح الخميني في النقطة التي أخفق فيها الحسين. واليوم، مع ظهور المفكرين الجدد

---

(٢١) راجع قيام عاشوراء في كلام الإمام الخميني ورسالته، دار نشر آثار الإمام، ١٩٩٦-١٩٩٧، قم، إيران.

الذين يطعنون في الحكومة الدينية أو الثيوقراطية، تأتي حركة الحسين لتشهد على رفضه الخضوع لأوامر خليفة طاغية كان يسعى إلى ضم الإمام لمشروعه الاجتماعي، أي المبايعة.

إن نموذج الحسين يتغير لدى المفسّرين، تدريجاً، كلما تغيّرت المجتمعات الإسلامية لا سيما الشيعية منها. ليس ثمة ترجمة واحدة ووحيدة مسموحٌ بها حول الشهادة، وقد يسلط الضوء دورياً على وفاته المخلّصة [45] (خلّص المجتمع الشيعي وهو يضحي بنفسه)، والطابع الكلّي لرسالته، الموجهة إلى جميع المسلمين، وليس للشيعة فقط، وحتى للإنسانية بأكملها (يفسّر شريعتي هذه الوفاة على هذا النحو ويضعها في سياق تاريخ قابيل وهابيل، أي صراع الخير ضد الشر). قد يُنظر إلى هذه الشهادة كرفض لفقدان السيادة الفردية أمام حكم استبدادي يهدف إلى فرض ميثاق ولاء (المبايعة كما تقدمه التفسيرات الحالية في إيران). ويحاول كل فريق اجتماعي، علماء أو مفكرون مسلمون، بالمعنى الواسع للكلمة، أن يشرّع مطالبه برفع نموذج الحسين حيث الشهادة «تُراجَع» وتُبنى مجدداً حسب ضرورات المرحلة.

الحشاشون

ليست الأشكال الحديثة للتضحية بالنفس وليدة اليوم، بل لها سوابق تاريخية، لا سيما لدى فريق من الإسماعليين كانوا يفتدون القضية التي يحددها داعيتهم بأرواحهم. في الواقع نجد أحد أتمّ أشكال الشهادة (حتى ولو كان مصطلح الشهيد غائباً عنها) في التيار التنظيمي الإسماعيلي المعروف في الغرب باسم الحشاشين. تطوّر هذا التنظيم في إيران (وسوريا أيضاً)، بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر. يتعلق الأمر بفريق انشق عن الإسماعيليين، والإسماعيلية هي

مذهب شيعي يرسي شرعيته في الإمام السابع، أي أنه يتميز عن التشيّع الإثني عشري بأنه يتبع الإمام السابع. وقد أسس هذا التنظيم الحسن بن الصبّاح بعد أن انشق عن الإسماعيليين في بداية القرن الحادي عشر، في إيران الواقعة تحت سيطرة الإمبراطورية السلجوقية. امتد التيار التنظيمي إلى إيران عبر الاستيلاء على قلاع في غرب البلاد وشمالها، وسيتميز بضم أنصار مستعدين للموت فداء لقضية الإسلام الإسماعيلي المقدسة، المجسدة بالحسن بن الصبّاح. [46] وكان الهدف اغتيال أعيان في الإمبراطورية السلجوقية، وقادة سنة، بغية الوصول إلى نظام إسلامي محرر من التشدد الديني السني، فاتحاً الطريق أمام آخر الزمان. كان الأنصار يقبلون الموت في سبيل قضيتهم، وعند قتلهم لأشخاص معينين، كانوا على يقين تام أنهم سيعاقبون(٢٢). قتل عدو الإسلام الذي يحدده الداعية والقضاء على النفس: هما شكلان من الشهادة. ما كان يدهش القيمين على حكم السلاجقة في إيران، والصليبيين في سوريا، هو ولاء الأتباع الثابت لشخص الحسن بن الصبّاح، الداعي ومساعد الإمام الغائب، الذي ينتمي لعائلة الرسول، وبالتالي لخلفائه. كان الموت فداء للنظام يشكل متعة، وأعضاء الجماعة ينخرطون فيها كمستخدمين لدى الأشخاص الذين اختيروا للقضاء عليهم. يتفانون في خدمتهم إلى أن يحين أجلهم، أي عندما يتلقون الأمر بتنفيذ حكم الإعدام بهم طعناً بالخنجر. ويقتل بعدها المؤيد نفسه أو يُقتل بعد تنفيذ مهمته. أسِسَت الطائفة على مذهب الألفية الذي يعد بآخر الزمان. وبقيت قلاع الإسماعيليين صعبة المنال خلال أكثر من قرنين، وكان مؤيدو المناطق الريفية ومثقفو المدن يقاومون غزوات

(٢٢) راجع برنارد لويس، الحشاشون،

Bernard Lewis, Les Assassins, Paris, Complexe, 1982.

السلاجقة، ولم يقض عليهم المغول إلا في القرن الثالث عشر. كانت الجماعة تتميز بخضوع أتباعها التام لخدمة النظام الديني والقائد السياسي والديني، وتتميز أيضاً بنظام صارم وبمقدرة الأتباع على إخفاء هويتهم الحقيقية عبر لجوئهم إلى أسلوب التقية الشيعي، وهو نوع من المواربة الدينية المبررة للهوية بغية تنفيذ مخططهم.

هذه السمات موجودة في الجماعات المتطرفة الحديثة. إن نموذج الحشاشين الإسماعيليين يبين كيف أن بعض الخصائص الذي نميل إلى نسبه إلى الحداثة، هو، في الواقع، موجود في أشكال تعصبية من الإسلام. بيد أن خاصية أساسية تفصل بين أشكال العمل التطرفية في الطوائف الإسلامية ما قبل الحداثية[٢٣]، وأشكال الشهداء المسلمين الحديثين[٢٤]. في الحالة الأولى، غالباً ما يتم القبول بالموت، وبقتل العدو، انطلاقاً من اقتناع ألفي بقرب قيام الساعة بالنسبة للإسماعيلي الحسن بن الصبّاح، ومن تمثيل إيجابي للدور الذي يقام به. فالمؤيد الإسماعيلي الذي كان يقضي على حياة أعيان سلاجقة، كان يعتقد أنه يشارك في تحقيق مدينة جديدة مثالية في عالم متجدد. في المقابل، نجد أن الشهيد الحديث سواء أكان إيرانياً، أم فلسطينياً، أم ينتمي إلى شبكة عابرة للقوميات كتنظيم القاعدة، يتصرف بغيظ ضد عالم، يرى نفسه فيه محروماً من الوصول إلى حياة «لائقة». وبقدر ما كان الشهيد المسلم المتطرف في عصر ما قبل الحداثة مقتنعاً بأن تصرفاته تستهدف

---

(٢٣) راجع أشكال انشقاق الإسلام وعصبيته في عصر ما قبل الحداثة في هنري لاوست، الانشقاقات في الإسلام:
Henri Laoust, Les Schismes dans l'islam, Paris, Payot, 1965.

(٢٤) راجع ألكسندر بوبوفيك وجيل فاينشتاين، سبل الله:
Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, Les Voies d'Allah, Paris, Fayard, 1996.

الوصول إلى عالم متجدد، منفصل عن العالم القديم، بقدر ما يسعى الشهيد الحديث لهدم عالم لا يجد فيه مكانه كمواطن في أمة أو مجتمع إسلامي، من دون تغذية أي مثالية ألفية، في أغلب الحالات(٢٥).

صعوبة دنيوية المتدين

كانت الانتفاضة ضد الحكم في المجتمعات الإسلامية التقليدية تجد شرعيتها في الرجوع إلى الدين. فكانت تتشكل عندئذ أشكال تدين متطرفة ومتشددة(٢٦). في تنوع الطوائف ثمة فئة كانت تتمتع بأهمية خاصة [48]: الفئة التي كانت تصر على رؤية أخروية تتجسد بمخلّص يدعى المهدي. وهذا الأخير إما هو موجود بدمه ولحمه في شخص القائد السياسي والديني، وإما منتظر ظهوره يوم القيامة. فإن نجحت الحركات، فإنها تقيم أنظمة حكم تشبه نوعاً ما الأنظمة التي حاربوها (كالمماليك في مصر) عبر لجوئهم إلى تغيير النخبة الحاكمة، وفي بعض الأحيان إلى إنشاء أشكال جديدة من التشدد. وإن أخفقت أنجبت أشكال تدين منحرفة وجماعات تتحرك بكتمان (أو تقية حسب مفاهيم التشيّع). تبقى آثارها في الذاكرة الجماعية التي قد تُحرك أو تتجدد في حركات أخرى ضد الحكام الذين يعتبرون طغاة.

هذه الأنواع من النزاعات والانتقالات الاجتماعية والسياسية تجد صياغتها النظرية لدى ابن خلدون، الذي كان يرى في هذه الظاهرة

---

(٢٥) في المقابل، مثالية العالم الجديد تظهر بشكل أوضح في طوائف حديثة غير إسلامية تميل في نهجها إلى الألفية، كطائفة معبد الشمس، أو أوم (الحقيقة المطلقة).

(٢٦) راجع هنري لاوست Henri Laoust في المرجع الذي سبق ذكره.

تحولاً للعصبية، مبدأ تلاحم الجماعة الذي يشكل ركيزة ترابطها وهويتها. والجماعة التي تنجح بإقامة عصبية قوية هي التي تستولي على الحكم. مع مرور الزمن، تضعف هذه العصبية، فيظهر فريق جديد، يتمتع بعصبية أقوى، وتتعارض مع عصبية من يمسكون بزمام الحكم، فيسعى هؤلاء لقلب حكمهم والاستيلاء عليه. هذه الدورة تميز الحكم. وغالباً ما يقترن تغيير العصبية بأشكال تدين متشددة تندد بها الطبقات المسيطرة. هكذا نجح التشيّع ومختلف فرقه، كما نراه في مختلف فرق الإسماعيلية، بالتمرد على المذهب السني الحنفي، دين الأغالبة، قبل أن يصبحوا الأغلبية ويعتمدوا أشكال الحكم نفسها (مماليك مصر، والصفويون في إيران....).

[49] من الممكن أن يحصل التعارض من دون إنشاء جماعات متطرفة عند الاعتداء على مناطق غير المسلمين. وهذا ما قام به المغول عندما غزوا إيران في القرن الثالث عشر.

الرجوع إلى إسلام «بلا شوائب»، «أصلي» وغالباً متزمت، كان يتم عبر رفض النظام القائم الفاسد والبعيد عن دين الله، ويطالب المتحمسون الجدد بالالتزام التام بالقرآن. هذه هي الطريقة التي اعتمدها الوهابيون عندما استقروا في الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر. كان مذهب الوهابية، بكل أشكاله، أحد آخر تحولات التغيير السياسي والديني داخل المجتمعات الإسلامية التقليدية التي لم تتأثر بالحداثة بعد.

لا يمكن أن تُختزل الحركات الحديثة، حتى عندما تعود إلى صيغة متشددة من الإسلام، إلى تغير في العصبية. هذه الحركات تحمل في طياتها تحولاً عميقاً لتمثيل الأمة، والأفراد ينحون إلى التمرد والاستقلالية، حتى عندما يدعي هؤلاء بشكل واضح أنهم في خدمة

الأمة، وأنهم مستعدون لأن يضحوا بأنفسهم في سبيلها. إن أي تحول جذري للأمة يكسر دورة تغيير العصبية التي كانت ستدوم حتى فجر الحداثة. من الآن فصاعداً، ستقوم جدلية جديدة بين الفرد والأمة. تصبح بالتالي دنيوية رجل الدين أحد المقومات الأساسية في هذه الحركات التي تخترقها خطوط ضغطٍ جديدة، وتظهر مطالب ومتطلبات تختلف عن تلك التي كانت موجودة في الحركات الإسلامية التقليدية.

في أشكالها غير المحدثة التي تتسم بالعصبية، كانت هذه الحركات تفترض إن رجل الدين ليس دنيوياً. بيد أن الحركات الإسلامية في [50] القرن العشرين اتسمت في مرحلة مهمة بدنيويتها، وبشروطها التي غالباً ما كان أتباعها يعيشونها بطريقة درامية.

يتحقق التفرد عبر تحويل المؤثرات؛ علاقة الجسد بالحياة، والموت، والخوف، والعدو، والجهاد، والعالم. ويتحقق أيضاً عبر الاحتجاج الاجتماعي والسياسي على الأنظمة التي صادرت المصادر، وعرقلت التنمية الاجتماعية. وهي تتحقق أيضاً عبر علاقة تقام مع أمة أسطورية مختلقة وموحدة لتضميد جراح الحداثة التي تكسر التماسك الثقافي والاجتماعي، من دون أن تستبدلها بأشكال اجتماعية جديدة ومقنعة في نظر أطراف واسعة من المجتمع. تظهر هذه التحولات الجوهرية للمقدس والدنيوي، وللفرد والأمة، بحدّة شديدة، عبر مفاهيم كالشهادة والجهاد. رغم أن هذه العبارات تدل على استمرارية دلالية مع الماضي، إلا أنها تحمل مضموناً جديداً. في هذه الشهادة، تكون التضحية عملية. صحيح أن الله هو من أمر بها، لكن الفرد الذي يسعى إلى ترك بصمته عليها، هو الذي يقوم بها. يتعلق الأمر بذات غالباً ما تكون مضطربة، رافضة للحياة، وتشعر بالتالي أن

وجودها لا معنى له في هذا العالم. ثمة بُعد انتحاري في الشهادة الحديثة. لكن، وعلى عكس الانتحار اللانظامي، والذي يتمثل بانقطاع عن الحياة التي ليس لها الآية صلة بالمقدس، يعبّر عن الغضب من العالم عبر تحريكه، وتعيين عدو يُسعى لقتله عبر قتل النفس.

يظهر فعل الانقطاع عن هذا العالم متصلاً بعمق بدعوة، وبهدف، يجعلان من المتدين، والسياسي، والعالم، كيانات وثيقة الصلة بعضها ببعض، وهذا ما ينتج عن دنيوية المتدين(٢٧).

[51] من جهة أخرى، تكسر الشهادة الجديدة النظرة النخبوية والأرستقراطية للمتدين. إذا كان يحق للكل، فرداً، شاباً أو عجوزاً، فقيراً أو غنياً، متعلماً أو أمياً، الوصول إلى الشهادة، فثمة إذاً مساواة مطلوبة للجميع أمام الموت يطالب بها في الحقلين الاجتماعي والسياسي.

تظهر دنيوية المتدين عبر تبني سمة حديثة، أي اللجوء إلى تحديد الكمية لإنشاء لائحة بيّنات وإعطاء معنى لمنطق العمل الديني. خلال مقابلات عقدت مع سجناء إسلاميين، عندما طرح عليهم سؤال حول تبريرهم لقتل أكثر من ثلاثة آلاف بريء في برجي مركز التجارة العالمي في أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، أجابوا بالإجماع بالأرقام. وكان ردهم: كيف نبرر قتل مئات الآلاف من الأطفال والشيوخ العراقيين، هؤلاء المدنيين الذين قتلوا بسبب الحظر الذي

---

(٢٧) راجع باتريك ميشيل، السياسة والدين، النقلة الكبيرة،
Patrick Michel, Politique et religion, la grande mutation, Paris, XXX, 1994. راجع أوليفيه روا، فشل الإسلام السياسي،
Olivier Roy, L'Echec de l'Islam politique, Paris, Seuil, 1992.

فرضه الأمريكيون على بيع النفط العراقي، ما أدى إلى شح السلع الغذائية الأولية؟ كان يقابل مجموع أرقام القتلى في البرجين، مئة أضعاف لموتى ليس لهم أية صلة بالنزاع. وكان ردهم: «لم يبكوا موتانا الأبرياء، فلن نبكي موتاهم !» يبرر، أيضاً، الصراع الفلسطيني وعدد الموتى الفلسطينيين الذي يفوق بكثير عدد الموتى الإسرائيليين، في المنطق نفسه، شرعية قضية مقابل أخرى.

يتغذى الخيال الحديث بالأرقام، بهدف البرهان عن فحوى ما، والتزوّد بأداة موازنة وتحليل. في الظواهر الإنسانية، غالباً ما نسمع الفاعلين يذكرون احتمال إنقاذ المئات من الأطفال والأبرياء [52] في يوم واحد، بينما في فرنسا أو في الغرب، نستطيع فقط إنقاذ البعض. نجد أن منطق التفاني في سبيل القضية يتحول إلى أرقام وأعداد تعزز مبدأ شرعية العمل. نصادف الظاهرة نفسها لدى الإسلاميين، لكن هذه المرة، بأرقام الموتى الذين قتلوا على يد هذا الفريق أو ذاك. تقاس شرعية المعركة والخسارة في أرواح المدنيين بأعداد الموتى التي تَسَبّب بها الطرفان. يجد فعل الجهاد في هذا النوع من البينات معناه المباشر مرتبطاً بسجل حديث مستوحى من شرعية إحصائية ومن تقدير موضوعي بغية إعطاء معنى للفعل.

إعادة تفسير الشهادة والجهاد

في الحركات الإسلامية، يرتبط الجهاد ارتباطاً وثيقاً بالجاهلية، عصر عبادة الأصنام، وظهورها مجدداً جائز كلما ابتعدنا عن الدين الحقيقي. فالجاهلية إذاً تميز المرحلة الحالية، حيث عبادة الأصنام تحل محل عبادة الله. عندما يتسع نفوذ الجاهلية والوثنية ليصل إلى المسلمين، يصبح من الضروري اللجوء إلى الجهاد للحد منه. إن النفوذ الذي كان

يمارس في مجتمعات الجاهلية كان يتسم بالكفر الذي يقتضي مجابهته بالإيمان الإسلامي الحقيقي عبر الجهاد، حيث يجب على المؤمن أن يهَبَ حياته كشهيد، لله.

كان لبعض المفكرين أثر كبير في إعادة تفسير الجاهلية والجهاد وتحديثهما: مثل الباكستاني أبو الأعلى المودودي والمصري سيد قطب. بالنسبة للأول، القومية كفر والإسلام التقليدي الذي ينادي بأركان الإسلام الخمسة ـ الإيمان بوحدانية الله [53]، الصلاة، الصيام في شهر رمضان، الحج لمن استطاع إليه سبيلاً، والزكاة ـ وضعت للحث على الجهاد، والصراع ضد كل من يغتصب نفوذ الله. يصبح هذا النضال ضرورة أساسية، لأن الجهاد يتمتع بمكانة عالية بالنسبة لمبادئ الإسلام الأساسية. الأمر يتعلق بقراءة جديدة لدين الله وتسييسه على ضوء الذهنية السياسية والاجتماعية الجديدة.

بغية إضفاء صفة الشرعية على هذا التمثيل المتطرف للدين، غالباً ما يستشهد المفكرون الإسلاميون بالمرحلة التي كان فيها الرسول في المدينة، حيث كان يمارس النفوذ السياسي والديني معاً. وفي حين أن التقليد الإسلامي يفصل في الواقع بين الدين والدولة، فإن المودودي[٢٨] يجمع بينهما بشدة متحججاً بالعصر الذهبي للإسلام، تلك المرحلة التي يقول عنها التراث بأنها مغلقة، لأنها تنسب إلى العصر الذهبي، ولهذا السبب يتعذر على الإنسان الوصول إليها. ولهذا السبب، يدرج المفهوم الثنائي، الحاكمية والعبودية، الغائب في شكله هذا عن الفقه.

---

(٢٨) راجع س. ف. ر. نصر، مودودي وإصلاح الإسلام، S.V.R. Nasr, Mawdudi and the making of Islamic Revivalism, Oxford, University Press, 1996.

حسب هذه الرؤية، الحاكمية لله وحده، والبشر ليسوا إلا مخلوقاته. والحاكم الحقيقي هو الذي يدير البلد وفقاً لما أوحى به الله. والحاكمية التي يديرها الشعب أو الأمة أو أي حزب، هي من الوثنية وضد الإسلام[٢٩]. من المؤكد أن هذا التقليد المتشدد كان موجوداً قبل المودودي بكثير، لكنه لم يكن منتشراً. نصادف جزءاً منه عند ابن تيمية قبل خمسمئة عام من مودودي، أو عند ابن كثير، لكن هذا النهج لم يكن أقل أهمية أمام تقليد ينادي بفصل الشريعة عن الدولة، لا سيما لدى ابن خلدون، انطلاقاً من العصر الذهبي، حيث كان الرسول في المدينة، والعصور اللاحقة[٣٠].

ألهم سيد قطب المتأثر بالمودودي الإخوان المسلمين في مصر. فهو يعرض تطرف الفكر الإسلامي عبر إرساء أركان السلطة الثورية باسم الله. إنه يقابل سلطة الله السياسية الحصرية (الحاكمية) بالسلطة غير الشرعية التي تقوم على الكفر والجاهلية. هذا النموذج من السلطة مستوحى من حداثة تتراجع حسب القومية، أو الاشتراكية، أو أي شكل آخر من الحداثة؛ سماتها الأساسية هي الاختلاط بين الرجل والمرأة، الفردية المتفاقمة وحب المال. إن الاعتراف بحاكمية الله الحصرية يعني الاعتراف بالذات كمخلوق لله والخضوع له. وإلا فإننا نرفض عظمة الله وقوته، كوننا نجمع بين نفوذ الله ونفوذ المخلوق المستقل. إن التشريع بطريقة مختلفة عن الخضوع لله يعني انتحال

---

(٢٩) راجع جيل كيبيل، النبي والفرعون،
Gilles Kepel, Le Prophète et le Pharaon, Paris, La Découverte, 1984.

(٣٠) راجع أوليفيه كاريه، الطوباوية الإسلامية في الشرق العربي،
Olivier Carré, L'Utopie islamique dans l'Orient arabe, Paris, Presses de la FNSP, 1991.

صفاته، لذا ينبغي على أي تشريع إسلامي أن يتطابق مع الأحكام الإلهية.

يجب أن تسود السلطة الإلهية كافة ميادين الحياة الجماعية: الاعتراف بحاكمية الله يعني رفض الفصل بين الدين كممارسة طقسية، والسلطة السياسية على مستوى الدولة، حيث يفصل التقليد الغالب الدين عن الدولة. وسيد قطب يجمع بينهما بشكل وثيق، وهو يندد بالرؤية الغالبة للعلماء السنة الذين يعتبرون الجهاد هدفاً دفاعياً أولاً، بغية أن يصبح لاحقاً واجباً شخصياً. بالنسبة إليه، يجب أن يحقق الجهاد سلطة الله على الأرض، بغية إدارة الشؤون الإنسانية [55] حسب أحكام الله، والقضاء على القوى الشيطانية، والقضاء على سيطرة البشر لإقامة حكم الله(٣١). لهذا السبب، لا تتطابق الرؤية الدفاعية للجهاد مع حقيقة الرسالة القرآنية. إن المستشرقين والمسلمين المزيفين، برأيه، هم من حصروا الجهاد الإسلامي بالدفاع عن أرض الإسلام. إنه ليس دفاعياً فقط، بل يتماثل بحركة الإسلام نفسها التي يجب أن تشمل الأرض بأكملها، أي الإنسانية.

إن الجهاد بطبيعته دعوة باطنية كونية، ووظيفته تتجاوز بكثير الوظيفة التي يمنحه إياها الفقه الإسلامي التقليدي، الذي كان يحصره بشكل رئيسي في الدفاع عن أرض الإسلام. يتوجه الصراع أولاً نحو الطبقات المسيطرة في المجتمعات الإسلامية، بدءاً من مصر الناصرية. وقد أعدم عبد الناصر سيد قطب في عام ١٩٦٦.

إن التشهير بالغرب المهيمن ووكلائه المفوضين المفكرين، أي المستشرقين، لدى مفكرين متطرفين مثل سيد قطب، والمودودي

---

(٣١) راجع سيد قطب، معالم في الطريق، ١٩٦٤، ترجمة أمريكية.

والخميني، يترافق مع انتقاد جذري للمسلمين الضعفاء، أو حتى المنافقين. والأمر هنا يتعلق بمسلمين يزرعون الفتنة بين الجماعات الإسلامية، ويقوضون وحدتها عبر سلوكهم الضعيف أو رفضهم الالتزام في سبيل الله. هؤلاء المنافقونِ يرفضون أن يقاتلوا قوى الشر، وينتهي بهم المطاف بعقد اتفاقات معها، خوفاً من أن يخسروا امتيازات، أو بشكل أبسط بسبب تخاذلهم. ينتقد المودودي هؤلاء المسلمين الذين يرفضون أن يكونوا فاعلين بشكل كامل في التاريخ ويقبلون بالسيطرة الغربية(٣٢). المسلم الحقيقي حسب رأيه يحقق إيمانه عبر الحرب والتضحية، ويرفض الخضوع لعالم [56] متغير، في حين أحكام القرآن التي لا تتغير. يواجه المودودي التخاذل الحديث الذي يكمن في الامتثال لتغير العالم والتكيف معه بشكل سلبي حسب تعاليم المستعمرين للمسلمين، ببطولة المسلم الحقيقي الذي يسعى إلى نقش بصمته في التاريخ، بدلاً من أن يخضع لناموسه. أما امتداح البطولة والعنفوان، والسعي الجريء لإقامة الشريعة، فيتطلب مقدرة قتالية لا تتزعزع أمام نزعات التاريخ.

يسعى هؤلاء المفكرون إلى إعادة الثقة بنفوس المسلمين، هذه الثقة التي فقدت تحت وطأة الاعتداءات الإمبريالية والهيبة المزيفة لغرب أفرغ المسلم من احترام ذاته ومن ولائه لإيمانه. أما نظراء قطب والمودودي في التشيّع فهم الخميني في إيران، وموسى الصدر ومحمد حسين فضل الله في لبنان. وهؤلاء تتقارب أفكارهم في موضوع

---

(٣٢) راجع مودودي، «لا تولد الثورات أبداً من رحم الجبناء والأغبياء»:
Mawdudi, "Revolutions are never brought about by Cowards and Imbecilic", in West versus Islam in Adam Parfrey, Extern Islam, Fera House, 2001, USA.

السلطة، ومفهوم ولاية الفقيه الذي طوره الخميني عبر إخضاع السياسة للدين باسم الله. تعود أصول هذا المفهوم في التشيّع إلى القرن التاسع عشر، بظهور شيوخ، مثل النراقي الذي توفي في عام ١٨٢٨ والنجفي[٣٣] الذي توفي في عام ١٨٥٠، أي إلى المرحلة التي كان نفوذ الحكم القاجاري في إيران خلالها يضعف تدريجاً أمام الأنظمة الإمبريالية المتمثلة في إنكلترا وروسيا. في هذه الآونة، بدأت زمرة من الشيوخ تفرض سلطتها على النظام السياسي الذي كان يسيطر عليه ملوك ينحدرون من قبائل البدو الرحل. ومن المؤكد أننا نستطيع الرجوع إلى أبعد من ذلك بكثير لتحديد أصل هذا المفهوم في الإسلام، لا سيما في روايته الشيعية. ويرى البعض بوادر ولاية الفقيه في مفهوم السلطان العادل[٣٤].

[57] إن التجديد الذي جاء به الخميني لا يكمن في صفاته الفقهية فحسب، بل قبل كل شيء في صفاته كمحارب وسياسي. إن تأسيسه للتطرفية الإسلامية يقوم على التشهير بالمنافقين، الذين كانوا يسعون، بعد الانقلاب على الشاه، إلى إثارة الخلاف بين المسلمين،

---

(٣٣) راجع سعيد عامر آرجماند، كنف الله والإمام المنتظر : الدين، والنظام السياسي، والتغيير الاجتماعي في شيعية إيران منذ البداية حتى ١٨٩٠،

Saïd Amir Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam :Religion, Political Order and Social Change in Shiite Iran from the beginning to 1890, Chicago University Press, 1984.

(٣٤) راجع عبد العزيز عبد الحسين صخي الدين، الحاكم العادل في الإسلام الشيعي : السلطة الشاملة للفقهي في الفقه الإمامي،

Abdel Aziz Abdel Hussein Sachedina, The just Ruler in Shi'it Islam: the Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence, New York, Oxford University Press, 1988.

باسم نسخة مزيفة عن الإسلام. كان كلامه موجهاً إلى مجاهدي الشعب، الذين كانوا يشكلون اليسار الإسلامي المتطرف، كما كان موجهاً إلى الذين لم يبدوا أي حماس حيال الثورة الإسلامية. «أنصار التسوية» هم في الواقع «متورطون» بولائهم للإمبريالية (sâzech-kâr) التي يذكرها الخميني باستخدام عبارة قرآنية محولاً معناها، الاستكبار العالمي (estekbâr e djahâni). وتعني المفردة «الإمبريالية»، لكن بما أن من يطالب بها هو اليسار الماركسي والكافر، كان ينبغي إيجاد عبارة إسلامية تبين المعنى، من دون أن توقظ شكوك الاقتراض من يسار يندد به الخميني. فـ«الاستكبار» هو الإفراط في التكبّر أو في أي سلوك يرتبط به، لا سيما السلوك الذي يولد نسيان الله عبر إثبات حاد للذات. بالنسبة لمؤسس الجمهورية الإسلامية، الغرب مستكبر، لأنه يستعبد المسلمين، ويطالب بنظام يتسم بالدنيوية المادية والغرائز الحيوانية. ففي سبيل مقاومة الاستكبار الغربي، ينبغي تجاوز الخوف من الغرب الذي يقوم على أساطير تخلو من الحقيقة.

في الواقع، إحدى خصائص خطاب الخميني تكمن في ذاتانيته المتطرفة التي نجدها لدى عدد من المفكرين المتطرفين الجدد. فهو يسلط الضوء على مؤثرات، كالخوف، وقوة الروح، والشعور بالشرف، [58] والرغبة في النصر، والهوية المسلمة التي تتملص من الشك وتنتعش في اللجوء إلى الله. بالنسبة للخميني، نحن ضعفاء عندما نشعر أننا ضعفاء. ولتجاوز الخوف من ضعفنا، ينبغي علينا أن نلجأ إلى قرار بطولي. عندها، بإمكاننا أن نصبح أقوياء، كالله. من جهة أخرى، الشعور بالضعف يسمح بإعطاء الشعور للعدو بأننا أدنى منه. ترتوي هذه القوة من سريرة النفس التي تصدر، بالاعتماد على الله، حيويتها عبر قرار لا يحتاج إطلاقاً إلى أي إظهار لسريرة

النفس[٣٥]. تناشد هذه الذاتانية المتطرفة العالم الخارجي من جهة، والمسلمين من جهة أخرى، للتنديد بتصرفات أمريكا. ويتأرجح الخطاب المتطرف بين استقطاب مزدوج، حيث الخير يواجه الشر، ونوع من الذاتية الداخلية ثلاثية الأقطاب، حيث يؤخَذ العالم الخارجي كشاهد على مكائد العدو.

هكذا، بشكل دائم، يدعو الخميني العالم الذي يريده أن ينتمي إلى نهجه التاريخي، وهو في الوقت نفسه، يكشف «العدو الأميركي الغادر» الذي ينكر حقوق المسلمين الشرعية. يتمتع هذا العالم الخارجي بوضع متساوي الحدين، كون الخطاب الإسلامي يتحرك في عالم مانوي لا ينبغي عليه أن يعترف بهذا الفضاء الحيادي الذي يرتقي ليثبت، في بعض الأحيان، مرجعية شرعية الخطاب.

هناك بُعدٌ آخر للخطاب المتطرف في إرادته يظهر في استدعاء المسلمين لرفع، راية معركة المسلم الحقيقي وحسناتها طبقاً لتقليد الرسول المحارب. وبالتالي، في خطاب ألقاه في قسم العلوم الاقتصادية في جامعة أصفهان[٣٦]، يشيد الخميني بمصادر الشباب المسلم القتالية : [59] «نحن رجال المعركة، نحن رجال النضال. قاتل شبابنا وتصدوا لمدافع جيش الشاه وبنادقه». وأخيراً، يستدعي الخطاب أعداء الإسلام (الغرب المجسد بأمريكا) ويغالي في تحقيرهم، عبر إطلاق تحديات، وإهانتهم رمزياً من خلال اللجوء إلى مفاهيم الشرف وفضائل المسلمين القتالية. على خلفية مانوية، حيث يتواجه الخير

(٣٥) راجع الخميني، خطابه حول «وكر الجواسيس»، ٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩، كيهان.

(٣٦) راجع الخميني، ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر، كيهان.

والشر، يرتسم شكل من الخطاب حيث الذات، والمسلمون، والعدو، والعالم يشكلون إطاره. يكمن الفن الخطابي في تقليص هذه التعددية القطبية إلى قطبية ثنائية، حيث يجب على المسلمين والعالم أن يكونوا من أنصار الخير، ضد عدو غربي في طور الانحطاط، وتراجع الهيبة.

ما ينعش المسلمين، هو الوحدة الدينية للقلوب داخل أمة موحدة تثور على «النفوذ الشيطاني» وتنجح في السيطرة عليه. إن النموذج الأوضح كان نموذج إيران في عهد الشاه، فرغم جيشه المتطور والمجهّز من أميركا، هزمه الشعب المسلم الإيراني الأعزل، فقط بقبضات الأيادي المرفوعة والإيمان بالله. ما لا شك فيه هو أن هذه الثورة تعتبر مقدمة لهيجان عام سيعلن عن آخر الزمن وظهور الإمام الغائب (الإمام الثاني عشر، المقابل الشيعي للمسيح). لكن في غضون ذلك، من الضروري أن نعلن انتماءنا إلى فريق الخير عبر التضحية والتفاني التامين. سيأتي اليوم الذي سينتقم فيه المضطهَدون (المستضعفون) من المضطهِدين المستكبرين. تتأثر هاتان العبارتان بشكل كبير [60] بأيديولوجيات اليسار الماركسي والعالم ثالثي، فالمضطهَدون هم الأشخاص غير المرغوب فيهم، الجماهير البروليتارية، والمضطهِدون هم الإمبرياليون أو الطبقات المسيطرة. سيخرج المضطهَدون من صراعهم مع المستكبرين منتصرين، عبر لجوئهم إلى الإسلام الذي يدافع عنهم. لذلك، ينبغي على المسلمين أن يتقبلوا الشهادة. ستنجح أمة تقوم على التضحية، أمة موحدة في إرادتها في قتال الإمبريالية العالمية، في إنشاء عالم يسوده الخير، انطلاقاً من الرصيد المثالي والنموذجي للثورة الإيرانية التي افتتحت مرحلة جديدة في العالم.

إن الجدال الذي يدور حول هذه التيارات في الإسلام يطرح

مسألة الإسلامية. في فرنسا، يعود هذا التعبير إلى القرن الثامن عشر، وأول من استخدمه هو فولتير، لكن بالطبع، بمعنى يختلف عن معناه الحالي. إذ كان المصطلح يعبّر عن التيارات التي تسعى إلى الجمع بين السياسة والدين بشكل وثيق، فتاريخها يعود بطريقة ما إلى قرون الإسلام الأولى. وكانت الأقلية تريد تحقيق مجتمع الرسول المثالي، الذي كان قائداً سياسياً ودينياً. وإذا كان مصطلح «إسلامية» يعبّر عن تيار سياسي وديني، يهدف إلى الاستيلاء على الحكم عبر تبرير اللجوء إلى العنف المحتمل بغية إقامة نظام يتوافق مع الشريعة بطريقة استبدادية، وعبر تحديث الإسلام بطريقة غامضة، من دون الإفصاح عنها بشكل واضح، وعبر أسلمة الحداثة، بطريقة ضمنية أيضاً، عبر التأكيد على معارضة الغرب بشكل خاص. تكون الإسلامية عندئذ ظاهرة حديثة تعود إلى الثلاثينيات (الإخوان المسلمون في مصر)، حيث بلغت أوجها في الثلث الأخير من القرن العشرين.

[61] إحدى أهم خصائص أغلبية التيارات الإسلامية هي الطابع المركزي الذي تمنحه لمفاهيم الجهاد والشهادة في إنتاجها العقائدي.

ثمة خصوصية أخرى لهذه التيارات، سوسيولوجية هذه المرة، تكمن في انبثاق فئات جديدة من أشخاص، ينحدرون غالباً من مؤسسات جامعية انتشرت في المجتمعات الإسلامية بدءاً من النصف الثاني من القرن العشرين[٣٧]. بين قادة هذه الحركات نجد عدداً كبيراً منهم، يأتي من الأوساط العلمية التي تطمح إلى اجتراح قوانين فيما يتعلق بالإسلام والتنديد بهيمنة الفرق التقليدية، التي يعتبرونها تسليمية

---

(٣٧) راجع أوليفييه روا، فشل الإسلام السياسي،
Olivier Roy, L'Echec de l'Islam politique, Paris, Seuil, 1992.

جداً، أو فاسدة بحكم تواطئها مع السلطات اللاشرعية.

بيد أن الاحتجاج على التقليد وأجهزته المؤسساتية لا يُحصر في هذه الفرق الجديدة الناتجة من تحديث المجتمعات المسلمة[٣٨]. فوسط المؤسسات الدينية، السنية أو الشيعية، نلاحظ ظهور شيوخ جدد يعترضون على التفسيرات السائدة والغالبة في أوساطهم. ويعتبر نموذج آية الله الخميني في إيران، وهو كان من أهم الوجوه الدينية (علماً أنه لم يكن من بين هؤلاء قبل الثورة)، أو الشيخ عبد الغفّار عزيز، والشيخ عمر عبد الرحمن من جامعة الأزهر، خير دليل على ذلك ؛ فهم يطعنون، كل على طريقته، في التفسيرات التسليمية التي ينتهجها علماء هذه المؤسسة[٣٩].

الواقع أن التشدد في تفسير الإسلام وإرادة انصهار السياسي بالديني، قد يأخذان شكلين مختلفين: في الحالة الأولى، هناك من يطالب بالعودة إلى مجتمع إسلامي يحترم القواعد التي ينص عليها الفقه الإسلامي بشكل سلمي، من خلال السعي إلى نشر تربية إسلامية من الأسفل، [62] وعبر إقناع الجميع بصحة العودة إلى إسلام شامل، أي إلى إسلام يشمل جميع مظاهر الحياة. في هذه الحالة، المطلوب هو، كما فعل الإخوان المسلمون في مصر أو حزب الرفاه (الفضيلة لاحقاً)، أسلمة من الأسفل، ويتم بالتالي تجاوز فكرة الاستيلاء على

(٣٨) ما يبيّن هذه النزعة مثلاً، كتاب يان ريشارد بإدارة جيل كيبيل، المثقفون والمناضلون في الإسلام المعاصر، Yann Richard, Intellectuels et militants de l'islam contemporain, Paris, Seuil, 1990.

(٣٩) راجع مليكة زيغال، حراس الإسلام، علماء الأزهر في مصر المعاصرة، Malika Zeghal, Gardiens de l'islam, les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine, Paris, Presses de Sciences-Po, 1996.

الحكم السياسي من الأعلى بوسائل العنف، طالما أن أسلمة المجتمع من العمق لم تتحقق بعد. أما الشكل الثاني، فيظهر عندما ترتفع الدعوة للقضاء على سيادة الكفر والطاغوت عبر اللجوء إلى العنف، كنموذج اليساريين في أوروبا أو الثوار في أميركا اللاتينية في الستينيات.

تلعب الأجيال الجديدة التي تلقت تعليمها في بيئات غير تقليدية، كالجامعات التكنولوجية أو العلمية، دوراً أساسياً داخل هذه الفرق المعارضة. بيد أن العلماء يتدخلون باستمرار وبشكل نشيط، على الأقل على هامش المؤسسات الدينية.

في مصر، وبعد وفاة عبد الناصر، ألهم الشيخ عمر عبد الرحمن[٤٠]، وهو عالم كفيف تلقى تعليمه في الأزهر، حركة الجماعة الإسلامية وحركة الجهاد، وحثهما على اتباع إسلام متشدد. في عام ١٩٩٠ ذهب إلى الولايات المتحدة، وحكم عليه بالسجن مدى الحياة بعد الاعتداء الأول على مركز التجارة العالمي في عام ١٩٩٣. تتسم نظريته السياسية ببعض السمات التي نجدها في مختلف التيارات الإسلامية المتطرفة. فهو يوافق على مبادئ المانوية الفقهية التي ترفض تدرج الحكام التقليدي الذي يتمثل بالظالم والفاسق والكافر. بالنسبة إليه، تنحصر هذه المفارقة بين الحاكم المسلم العادل من جهة، والحاكم الكافر من جهة أخرى. ففي نظره، ما يتسم به الحكم السائد هو الجهل والطاغوت، وبالتالي يجب على المسلمين أن يحاربوه. [63] وبقدر ما يفوّض العلماء التقليديون أمر إدانة الطاغية إلى الله، وبالتالي يعفون أنفسهم من إدانته، بقدر ما يدافع الشيخ عبد الرحمن ـ على غرار الخميني قبله بعقدين ـ وباسم تصور شمولي للديني الذي يتضمن

(٤٠) راجع مليكة زيغال، المرجع نفسه.

السياسي، عن فكرة الحكم الديني الضروري على حاكم يرتكب مخالفات بحق الإسلام.

عندها يصبح التكفير اختصاصاً من صلاحية عالم الدين التي تمتد إلى السياسي. في التقليد الإسلامي، يطبّق التكفير على المتصوفة بشكل خاص، أو على المنحرفين عن خط الإسلام، الذين أدانهم العلماء المستقيمون. فالهدف منه موجه إلى الأفراد أو الجماعات داخل المجتمع. آنذاك، كان البعد السياسي غائباً، أو هامشياً، أو مغيّباً في الغالب. أما البعد السياسي للتكفير فيشكل حالياً فئة سياسية. إن هذه الرؤية، التي قد تجد شرعيتها بالرجوع إلى بعضَ التيارات الأقلية في إسلام القرون الوسطى، ليست إلا تشكيكاً في التقليد السائد عبر تغيير وضع علماء الدين، من خلال الاعتراف بأهليتهم للحكم. هذا ما كان يطالب به الخميني، ولاية الفقيه. ينبغي محاربة المجتمع الكافر بسلاح الإيمان، بغية إنشاء حكم إسلامي يطبق الشريعة، ويتصدى لتغرّب العادات، عبر اللجوء إلى مبدأ الإسلام الذي يقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن الدور الآيل للجهاد سرعان ما يصبح جوهرياً. ويقترن هذا الدور بالاجتهاد الذي يمارسه العالم المسلم الذي يسيس دوره، بينما كان في الماضي محصوراً بالمجال القانوني. [64] أما إعادة تفسير القوانين الإسلامية التي تمزج بين الوقائع التقليدية الأقلية والتجديد في سلوك المسلم، فتمنح الرؤية القانونية بعداً سياسياً. والأول يشمل الثانية عبر الانتفاع من مسوغ باسم الفقه. تتلاشى الحدود بين الدين والدنيا والدولة، ويولّد المجموع رؤية شاملة وموحدة بشكل متشدد كان التقليد يجهلها، على الأقل في نزعته السائدة. وتتغير العلاقة بين السياسة والقانون الإسلامي بشكل جذري في الإسلام. في الواقع،

كان الفقه، في اتجاهاته المستقيمة، يتميّز بالخصائص التالية[٤١]:

- طبيعة تقنية بشكل أساسي: كانت مفاهيمه وأحكامه تتمتع بتقنية فائقة لا تمثل، إلا من بعيد، العلاقات بين الاعتبارات الأخلاقية والعقائدية؛

- قدرة هائلة على التجديد: كان الواقع التاريخي لممارسته يتسم بليونة كبيرة في الآراء أياً كان الاختلاف بينها. ما يظهر الطابع التبدلي في هذا القانون في سياق التغيرات الاجتماعية؛

- لم يكن الفقه قانوناً. كان فهرساً لسوابق قانونية ومبادئ تتعلق بمدونة واسعة تتضمن تقنيات تفسيرية ومغالطات غير منطقية؛

- كان الفقه يتمتع بميزة الموضوعية، قليلة التأثر بالنوايا؛

- كان الفقه في جزئه الأكبر مدنياً: يعالج الموجبات، والعقود، والأحوال الشخصية، ومظاهر أخرى من تقاليد الحياة وأعرافها. وهذه المجالات تتعلق بما يسمى حقوق العباد. [65]. وثمة مجموعة أخرى من القوانين تتعلق بالحق العام وضعت في خانة حقوق الله، وهي موجبات تعالج ميادين مختلفة في الدولة الإسلامية. أما إن وجد المسلم في أراض غير إسلامية، فلا تطبق عليه هذه القوانين. عندها يصبح المسلم مستأمناً، وعليه التصرف بطريقة تتوافق مع قوانين البلد الذي يتواجد فيه.

إن التجديد المتسلط للمجتمعات الإسلامية يؤدي إلى تغيير عميق

---

(٤١) راجع عزيز العظمة، الإسلام والحداثات، Aziz al-Azmeh, Islams and Modernities, London & New York, Verso, 1993.

في الفقه، يقود إلى تحويل معناه إلى علاقة مع السياسي لم تكن موجودة في الماضي. وبالتالي فإننا نشهد تسييساً للفقه، وهو ظاهرة حديثة بالنسبة لوظيفة الفقه وطبيعته.

إذا كان العالم السني يقوّم الجهاد عبر إعطائه قيمة تفوق حجمه فإن العالم الشيعي يبالغ في تقديره، وإن معناه الجديد والمتطرف هو موضوع الساعة.

لقد حاولت التفسيرات الشيعية التي أنجزت في الستينيات والسبعينيات، والتي سبقت الثورة الإيرانية، أن تقاوم الصورة الألمية والخارقة للحسين الذي ضحى بنفسه عن وعي، في سبيل خلاص الأمة الشيعية التي تحيي ذكرى شهادته طوال شهر محرّم من كل عام. فالتصور التقليدي يخلق حسنات خارقة، وبالتالي لا مثيل لها للحسين. فهو معصوم عن الخطأ وبالتالي، فهو لا يشبَّه بأي مخلوق. من هنا، ينبغي تكريمه لا اعتباره نموذجاً يقتدى به.

على خلاف التصورات التقليدية، فإن التفسيرات الحديثة (لا سيما تفسير شريعتي) [66] تسلط الضوء على إنسانية الحسين. فهي تهدف إلى رفع صورته عبر إعطائه بعداً ثابتاً، وجعله سيّد موته في موقف حاسم ومصيري : هل كان باستطاعته أن يهزم جيش يزيد عبر تعبئة مدينة الكوفة التي دعته؟ بالإمكان ذكر مثال صالحي نجف عبادي الذي يقول بأن الحسين كان سيشعر بنصر محتمل في ظرف تاريخي، حيث كان يفكر بتعبئة جزء من مجتمعه، لا سيما مدينة الكوفة، ضد الخليفة الأموي يزيد. وعندما أيقن أنه يستحيل عليه أن ينتصر، فضّل أن يموت شهيداً، لكنه كان على يقين أنه لو انسحب، لكان قائد الجيش ابن زياد قتله بدون أية رحمة. لهذا السبب رفض الانسحاب وفضل أن يقاوم بشكل بطولي عندما اعتدى عليه هذا

الأخير، ونال الشهادة(٤٢). إن صورة الحسين التي تنبثق من هذا النهج هي، بكل تأكيد، صورة خارقة للبشرية في جوهرها، لكن علم الغيب فيها لا يختلف عن علم جميع البشر. لم يمتلك علماً ألهمه في هذا الموضوع، واعتقد جدياً بأنه سيخرج منتصراً من حربه العادلة ضد الخليفة الأموي. لكن الظروف هي التي جعلت الانتصار مستحيلاً. فضل موتاً مجيداً على موت مهين. على هذا الصعيد، كان الحسين إنساناً، وسلوكه كان جديراً بالفخر لأنه رفض أن يكون عرضة لاية مهانة. بالنسبة لنجف آبادي، لم يكن الحسين يسعى للشهادة، على عكس الفكرة السائدة. كان يريد الاستيلاء على السلطة، وموته حسب قول آبادي كان نتيجة منطقية لفشله. لم يكن الحسين يتمتع بمعرفة مسبقة. كان العامل الحاسم في ثورة الإمام الثالث هو بعده الإنساني المؤكد. في انتفاضته، كان هذا الإمام [67] يعوّل على العقل والخبرة حصرياً، لا على معرفة خارقة إطلاقاً.

إن هذه الصورة أو هذا التمثيل للحسين، يكسران كل سموّ يتمتع به في التشيّع التقليدي. فأنسنة الحسين تجعله قابلاً لأن يكون نموذجاً يقتدي به أي إنسان. من الآن فصاعداً، يمكن أن يقلّد، ويكون له مثيل: ولا تمنعه قداسته من حضور الضعف الإنساني في شخصيته. لقد أصبح سيد الشهداء قريباً من البشر، يمكننا أن نحتذي به لدرجة تقليده في تضحيته بنفسه. لم يكن صالحي نجف عبادي معروفاً في أوساط الشباب الإيراني الذي شارك في الثورة الإسلامية، لكنه كان مشهوراً في أوساط المفكرين الملتزمين دينياً. يذكره شريعتي

---

(٤٢) راجع مقالة صالحي نجف عبادي، في مصدر النور، دار نشر آثار الإمام، ص. ٣٨١ ـ ٣٨٢، ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦، طهران.

في تفسيره للشهادة[٤٣]، وبالتالي، فهو شارك في التغيير الثقافي وتحوّل الموضوعات الدينية بمعنى جعل تطوّع الأجيال الجديدة في الثورة باسم الإسلام ممكناً أو حتى شرعياً.

لعب مرتضى مطهري[٤٤] أيضاً دوراً مهماً في إظهار الشهادة الشيعية منفصلةً عن التقليد التسليمي. يبدأ بوصف ميزات الشهداء الأساسية، حيث الجميع يقر بفضلهم لأنهم وافقوا على أن يضحوا بأنفسهم لخدمة الله. فالشهيد يخلق الوسط الملائم للآخرين كي يستطيعوا العيش في طريق الخير. فهو كالمصباح، يضيء الآخر ويفيده بنوره الذي لولاه لكان بقي في الظلمة. لهذا السبب، يضيف، يبقى جسد الشهيد طاهراً ولا يحتاج للغسل قبل دفنه، على عكس باقي الموتى. هناك أنواع عدة من الموت: الموت الطبيعي، الموت بسبب المرض، الموت عقب جريمة، الانتحار، وأخيراً الشهيد. يوافق الأخير [68] على تعرضه للموت فقط لتحقيق الأهداف السامية المقدسة في سبيل الله، حسب ما يطلبه القرآن. بالنسبة لمطهري تقوم الشهادة على ركيزة مزدوجة: فمن جهة، يجب أن يكون من يريد نيل الشهادة في سبيل الله قد تطوّع لذلك؛ ويجب أن ينفذ ذلك، وهو في كامل قواه العقلية وعن وعي تام (âgâhânéh). لا ينبغي على المرشح للموت المقدس أن يتطوع لأسباب لها صلة بمصالحه الشخصية أو لأسباب قد ترضي أنانيته.

يحدد مطهري، بصفته شيعياً ملتزماً، الجهاد عبر علاقته بالشهادة.

---

(٤٣) راجع علي شريعتي، الشهادة، الحسين وريث آدم، مجموعة من المؤلفين، الجزء ١٩، منشورات قلم، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣، ص. ١٨٧.

(٤٤) راجع مرتضى مطهّري، الشهيد، منشورات سدرا، قم، إيران، د. ت.

ويبيّن الفرق بين المسيحية والإسلام، فالإسلام يرفض مبدأ «من ضربك على خدك الأيسر أدر له خدك الأيمن». فهذا الدين يجمع بين الإيمان والهجرة والجهاد. قد تعني الهجرة الخروج من الحياة للوصول إلى هدف تقدسه الشهادة. من هذا المنطلق، يقبل المؤمن الحقيقي أن يضحي بحياته لإنقاذ إيمانه، ولخدمة الآخرين. ويؤكد مطهري بعد ذكره حديثاً للرسول أن «الخير موجود تحت السيف وفي ظل السيف». إذاً، الإسلام يولّد شهداء للمضي قدماً في أهدافه السامية.

نلاحظ لدى مطهري، كما لدى شريعتي، كيف بإمكان موضوعة الشهادة أن تطبق على البشر عبر قلب دور نموذج الحسين الاستبدالي. في التقليد الشيعي، لا يأخذ الموت المقدس معناه إلا عبر علاقته بالشخصيات المقدسة: حمزة عم الرسول الذي لقي حتفه في معركة أحد، علي (أول الأئمة) الذي قتل في عام ٦٦١، والعديد من الأئمة الشيعة الذين قضوا تحت سيوف المسلمين الضالين الذين يعملون لحساب الخلفاء «الفاسدين». بيد أنه لا مثيل لهذه الشخصيات المقدسة مبدئياً. ولا يمكننا إلا ندبها لا تقليدها. [69] لم تقلد الجماهير الشهادة إلا لاحقاً، لا سيما بعد اندلاع الثورة الإسلامية التي فتحت الباب واسعاً أمام الشهادة، أولاً خلال الانقلاب على نظام الشاه، ومن بعدها في الحرب الطويلة التي شنت ضد العراق من عام ١٩٨١ حتى عام ١٩٨٨. حيث تبنى شباب الشرائح الشعبية موضوعة الشهادة، عبر التأكيد على المضي في سبيلها حتى النهاية، أي الموت المقدس، لا شعائرياً فحسب، بل عبر وضع موتهم موضع التنفيذ. وبذلك، يحققون شكلاً من الإسلام يجهله التقليد السائد.

ثمة ظاهرة جديدة وهي تفرّد مأساة الشهيد. كان التقليد قد جعل من الحسين كائناً تفوق قدرته قدرة البشر. إحياء ذكراه كان بمثابة

عزاء، بيد أن موته يبدو وكأنه كان محدد مسبقاً، وبالتالي يساهم بشكل متناقض في تمجيده. نقل الشيخ عباس القمّي[٤٥] عن الشيخ الكليني (القرن السادس ـ السابع عشر) الذي نقل بدوره عن الإمام الشيعي السادس جعفر الصادق (توفي في عام ٧٦٥) الذي قال بأن الحسين لم يرضع إطلاقاً لا حليب أمه ولا حليب أية امرأة أخرى. كان الرسول يحمله بين ذراعيه، ويضع إصبعه في فمه لكي يمصّه، ويقتات منه بهذا الشكل الأعجوبي لمدة يومين أو ثلاثة أيام. بالتالي، جسد الحسين يأتي من جسد الرسول. فالبعد الذي يفوق قدرة البشر الذي يتمتع به الحسين يشهد على عظمة شهادته، ويجعل له مكانة في مدفن عظماء الشيعة. إنه ليس حفيد الرسول فحسب، بل خلفه المباشر عبر جسد تفوق قدرته قدرة البشر، والجسد الذي تلقى آلاماً بشرية تبحث عن الخلاص. فالحسين نشأ من طبيعة تختلف عن طبيعة البشر.

[70] بيد أن ما نلاحظه في فكر شريعتي أو مطهري، هو أنسنة مؤثرات الحسين، وبشكل غير مباشر مؤثرات الذين يشعرون بالرغبة في تقليده. بالنسبة لمطهري، كان ثمة نوع من الفرح في نيل الشهادة منذ بداية الإسلام، لهذا السبب، كان أصحاب الرسول يتوقون إليها. كذلك الإمام علي، حسب ما قاله، كان يطمح بشدة لنيل الشهادة. ندرك تماماً أثر «هذه الرغبة الجارفة في الموت شهيداً» في الثورة الإيرانية، حيث يذكر العديد من الشبان في وصيتهم هذا الظمأ الذي لا يرتوي للموت[٤٦].

(٤٥) راجع الشيخ عباس قمي، منتهي الأمال، منشورات هجرة، ١٩٨٦ـ١٩٨٧، الجزء الأول، قم، إيران.
(٤٦) راجع إيريك بوتيل، الشهادة في أبحاث إيرانية في الحرب، حرب إيران ـ عراق =

جعل المفسرون الجدد من الحسين، الذي كان بلوغه متعذراً في الماضي، بطلاً مؤنسناً، قابلاً لأن يقلده أتباعه، قدوة لشباب يسعون لمقاومة العدو. الحسين إمام يدعو أتباعه إلى الاحتذاء به، لا إلى إبداء الإعجاب به والبكاء عليه في قبته السماوية التي يصعب الوصول إليها، واعتباره متفوقاً يصعب أخذه كنموذج يقتدى به.

يقطع شريعتي شوطاً إضافياً من خلال جعل الحسين ثورياً. فهو يصف شخصية تهدف قبل كل شيء إلى تخليد مقاومة أنصار قابيل ضد أنصار هابيل، الخير ضد الشر، وذلك من خلال الدعوة إلى ولاء لا مثيل له، وتفانٍ يشرّف كل ثوري. فالحسين هو «وريث آدم»(٤٧) الذي قام بانتفاضة، وليس ذلك القديس البعيد واللازمني الذي يحيي التقليد الشيعي ذكراه. فهو دخل التاريخ، وملحمته تشبه ملاحم الأبطال الذين حاربوا الشر. ما يمنحه بعداً مقدساً هو ولاؤه وليس سلالته النبوية التي تضعه في مرتبة خارج مراتب البشر، بحيث يتعذر على الشبان الوصول إليها. يحتشد المرشحون للشهادة في المدن الجديدة في الشرق الأوسط والمغرب. إنهم يبحثون عن الكرامة [71] ويتوقون إلى خوض مغامرة بطولية تخرجهم من التفاهة التي تضعهم فيها الحياة الكئيبة، والخالية من المجد. فالشهادة تسمح لهم بالوصول إلى الكرامة والاحترام اللذين يتشوقون إليهما في الحياة، وسيان أكانوا شيعة أم

= ١٩٨٠ - ١٩٨٨، Eric Butel, Le martyre dans les mémoires de guerre iraniens, guerre Iran-Irak, Paris, 2000 (these) ; Farhad Khosrokhavar, L'islamisme et la mort, le martyre révolutionnaire en Iran, Paris, L'Harmattan, 1995.

(٤٧) راجع شريعتي، الشهادة، الحسين وريث آدم، مجموعة من المؤلفين، الجزء ١٩، منشورات قلم، ١٩٨٢-١٩٨٣.

سنة، في مدن كطهران، والقاهرة، أو الجزائر التي، في أفضل الاحتمالات، تتجاهلهم، وغالباً ما تحتقرهم وتشعرهم بدونية جارحة.

لقد أخذت مهمة أنسنة الإمام الحسين وتحديثها بعداً رمزياً كبيراً في الأوساط الشيعية. ومن الآن فصاعداً، أضحت جميع السبل مفتوحة لتدوين تفان ثوري في لغة دينية، ورفع راية الاحتجاج التي تبرز هيبة الحسين المعارض والثائر. لم تحتج الأوساط السنية إلى حسين يُظهر نموذج الشهادة. إن ما فعله شيعة لبنان قد بيّن لهم النموذج الذي يجب الاقتداء به. فالشهادة على صعيد شامل، كانت تأتي بشكل أساسي من الأوساط الشيعية بعد الثورة الإسلامية في إيران، بيد أن تبيئها في الأوساط السنية جرى من خلال التأكيد على الجهاد كبديل لنموذج الحسين. كانت خلفية هذا الجهاد تكمن في أنسنة الحسين كنموذج ضمني يقتدي به الشهداء الشباب في البسيج (قوات التعبئة الشعبية في إيران) الذين تطوعوا للقتال على جبهة الحرب. وقد سهّل تصدير هذه الرؤية الشيعية إلى الوسط الفلسطيني عبر لبنان، اعتمادها من قبل شباب حماس الذين يدعون انتماءهم لا إلى سيد الشهداء، بل إلى شبان آخرين فتحوا لهم الطريق، عبر تقليد إخوانهم في لبنان متأثرين بحزب الله المتأثر بدوره ببسيج في إيران.

[72] الشهادة لدى شريعتي

لاشك أن الخميني لعب دوراً أساسياً في الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩، بيد أن شريعتي لعب دوراً أساسياً في التغيير الأيديولوجي للمجتمع الإيراني، لا سيما وسط شرائح شبان المدن. فهو من أطلق عبارات، كالتشيّع الأحمر (tashayo e sorkh) يعود اللون الأحمر إلى التقليد الشيعي لأجساد الحسين ورفاقه الملطخة بالدماء، كما إلى اليسار «الأحمر»، و«التشيّع، مذهب الاحتجاج (mazhab e e'terâz)، أو

«مذهب شيعة علي»، الذي قاوم مذهب الصفويين الذي يجسد شرعية حكم قامع كالذي يمنحه للسلالة التي تحمل الاسم نفسه، والتي حكمت إيران من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر.

يمزج شريعتي بشكل مستمر بين مستويين يربط بينهما بشكل وثيق. من جهة، وتغلب في خطابه دعوة الفرد مباشرة، ودعوة الشخص المسؤول. تحتل المفاهيم التالية «إنشاء الذات الانقلابية» (khod sâzi e enqelabi) أو «التوعية» (âgâhi)، مكانة رئيسية في نظرته النضالية إلى الدين، حيث يلعب الفرد دوراً جوهرياً. من جهة أخرى، بالربط بين الفرد الذي عَهَد إليه مهمة قيادة الثورة، وإسلام يسميه «العقيدة» maktab والذي يتميز بضرورة التضحية بالذات للوصول إلى كمال تفوق مكانته الحياة. نجد نقاطاً مشتركة بين هذا المفهوم ومفهوم العقيدة لدى سيد قطب. بالنسبة لهذا الأخير، العقيدة هي الرابط الروحي الذي يجمع بين الشبان المسلمين؛ ويمنحهم الاستقرار والوحدة في مجتمع يتسم بالتغير وملطخ بعبادة الأوثان. فعند الربط بين هؤلاء الفاعلين الجدد المنبثقين من الساحة الاجتماعية والمقدس، تمنحهم العقيدة القدرة على الاتكال على أنفسهم، للمقاومة عن بصيرة في سبيل تحقيق إسلام حقيقي. على عكس شريعتي، يسلط سيد قطب الضوء على إسلام ليس له جذور في صراع الطبقات. [73] بيد أنهما يبتكران مفاهيم (أو يعطيانها معاني جديدة) لتوعية الأجيال الجديدة، وحثها على ضرورة إعادة إنشاء مجتمع إسلامي. لهذا السبب، تصبح التضحية بالنفس، أي الشهادة، ضرورة لا بد منها.

نشهد لدى شريعتي، ومن المحتمل أن تكون المرة الأولى على صعيد مفهومي، فصلاً واعياً بين الجهاد والشهادة. ففي التقليد السني، كما ولدى أغلب مراجع التقليد الشيعة، ثمة علاقة تبعية بين

الشهادة والجهاد، حيث تخضع الأولى للثاني. ففي سبيل نجاح الجهاد، يجب على المسلم أن يموت «في سبيل الله»، أي الشهادة. بيد أن شريعتي يدرج نوعين من الشهداء: من جهة، لدينا الشهيد الذي يحارب العدو حتى الموت، على غرار حمزة عم الرسول الذي قاتل في معركة أُحد، وتوفي على أرض المعركة؛ ومن جهة أخرى، الإمام الحسين: «حمزة الذي قُتل في معركة أُحد وسمي بسيد الشهداء، والتشيّع بعد عاشوراء أطلق هذا اللقب على الإمام الحسين ... كلاهما (لأنهما من سلالة الرسول) سيد الشهداء: حمزة في ساحة شهداء الجهاد، والحسين من بين شهداء الشهادة»[٤٨].

كان حمزة بطلاً مجاهداً. وفي هذه النقطة، يختلف عن الحسين: «حمزة بطل مجاهد شارك في الحرب لينتصر ويهزم العدو؛ مني بالفشل وتوفي شهيداً. لكنه شهيد فردي... بيد أن وضع الحسين يختلف. فهو لم يأتِ ليهزم العدو شاهراً سلاحه بهدف نيل الانتصار... [74] فبدلاً من أن يبقى في داره ويبقى على قيد الحياة، فضل أن يثور ويذهب لملاقاة الموت وهو على بيّنة من أمره. قرر في هذه اللحظة أن يموت، وأن يلقى مصرعه، وأن يتحمل كل هذه المخاطر ليتواجد في ساحة المعركة أمام أعين العالم أجمع. أما حمزة وباقي المجاهدين فإنهم أتوا وطموحهم النصر، معرضين أنفسهم لخطر الموت، لكن هدفهم كان الانتصار على العدو. أما شهادة الإمام الحسين فكانت تهدف إلى إنكار الذات في سبيل مقدس كان مهدداً بالضياع. فالجهاد والشهادة ينفصلان تماماً عن بعضهما في هذه النقطة»[٤٩].

---

(٤٨) الشهادة، الحسين وريث آدم، مجموعة من المؤلفين، الجزء ١٩، منشورات قلم، ١٩٨٢-١٩٨٣، ص. ١٨٧.

(٤٩) شريعتي، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٧.

إن الفرق بين حمزة والحسين يكمن في أن الأول كان يريد أن يموت كي يهزم العدو، بينما الثاني، كان على يقين أنه كان سيُهزم ويموت. يمنح شريعتي هذا الموت الواعي صفة ومعنى دينيين أعلى بكثير من الموت الذي يصفه التقليد بأنه جهاد. في الحالة الأولى، الموت هو الحل الأقل سوءاً، وهو نتيجة غير متوقعة لانتصار لم يتحقق بشكل تام؛ أما في الحالة الثانية، فالموت كان متعمداً، ويحمل معنى أسمى، لأن فكرة النصر الفوري لم تكن إطلاقاً في الحسبان، والشهيد على يقين تام من هذا الأمر. يضيف شريعتي: «إن فلسفة انتفاضة المجاهد (من يقوم بالجهاد) لا تشبه انتفاضة الشهيد»(٥٠). «فالشهادة بالمعنى الحصري للكلمة، يؤكد شريعتي، هي وصية تلي الجهاد، ويدخل الشهيد الساحة عندما يكون المجاهد قد فشل»(٥١). إن الفصل بين المجاهد، الذي تقوم شرعية نضاله على نظرة تفاؤلية تكمن في النصر المحتمل في معركة ضد العدو، والشهيد الذي يدرك موته الحتمي لقضية ميئوس منها [75] وتستثني تماماً النصر العسكري والفوري، مليء بالنتائج الوخيمة. في أنثروبولوجيا التشيع التقليدي، كانت الألمية وشعائر عاشوراء التي تدوم طوال شهر محرم، تقوم على الحس الديني لأقليات تعرضت لظلم الأغلبية السنية، حيث تتماثل قضية الحسين مع قضية الشيعة المضطهدين في إيمانهم. وقد جسّد الحسين قضية المظلومين الميئوس منها الذين يعانون من ظلم وقمع مستمرين يسببان لهم ألماً لا حدود له. كان هؤلاء، على غرار الحسين، يعيشون مصيراً مأساوياً، وقضيتهم تذوب في قضية الخير في العالم: الخير الذي لا يمكن أن يعود إلا في آخر الزمن، خارج هذا العالم،

(٥٠) شريعتي، سبق ذكره.

(٥١) شريعتي، سبق ذكره، ص ١٨٩.

وليس في هذه الدنيا. يقوم التمييز الذي يعرضه شريعتي على وعي أليم طوّره التشيع، بيد أنه يعكس اتجاه المعنى: بدلاً من أن يعزى موت الحسين إلى نظام عالم ظالم لكن لا يتحرك، فهو نتيجة لقرار شخصي أخذه عن وعي وإدراك بغية إسماع العالم، طوال التاريخ، صوت المضطهدين وصحة قضيتهم. ويضيف، هذا هو السبب الذي يجعل من الشهيد «شهيد قلب التاريخ» (chahid qalb e târikh ast). عبر هذه النقلة، يتحول الألم التسليمي إلى تطرف مأساوي. تتغير حالة العالم، من عالم لا يستطيع المسلم أن يشارك فيه إلا عبر إظهار شعائر ألمه في احتفالات ترتبط بموت الحسين المفجع، إلى عالم شهيدٍ هو سيد نفسه وقراره، اختار بنفسه موته عن بصيرة، ومقدماً درساً عن إنكار الذات وتجاوزها إلى باقي المسلمين. ويكون باستطاعة هؤلاء الوصول إلى عزة النفس التي إذا فقدوها وحرموا منها في الحياة، فسينالونها في الموت، عبر نضال يرفض السلبية والاستسلام، ويرفع فرداً يتوق إلى إثبات ذاته في قضية سامية اختارها بنفسه، وعلى يقين بأنها لن تتحقق في الدنيا [76].

يدرج شريعتي هذه الرؤية للشهادة في تصور خاص، حيث يشارك الفرد في القضايا الاجتماعية عبر أخرويات ثورية. يضيف، إن الإنسان خُلق من طين وروح إلهية، فهو مزيج من الشيطان والله، تسكنه نزعة مزدوجة، إلى الخير كما إلى الشر. إن هدف الدين يكمن في جعل النصف الإلهي من الإنسان يغلب على نصفه الشيطاني، «وأما الشهادة، فهي عمل مفاجىء يُحدِث تحوّلاً ربانياً في الجانب الحقير والمنحط من الإنسان إثر عملية توهج واحتراق في نار العشق والإيمان، ليصبح ذلك الإنسان طاقة نورانية إلهية محضة».

من هنا، فإن الشهيد لا يُغسل ولا يُكفّن، ولا يحاسب يوم

القيامة، لأن ذنوبه وقعت قبل الشهادة، وهو ضحى قبل أن يموت و«حضر الآن».... فالشهادة دعوة لكل الأجيال في كل العصور، «إذا استطعت انتزع الحياة وإلاّ فقدتها!»(٥٢).

بالنسبة لشريعتي، يكمن جوهر الشهادة في هذه الجملة الأخيرة. إن استطعنا فلنقتل العدو (وهو وضع من يقوم بالجهاد)؛ وإن تعذّر علينا القتل، بمعنى إن كان الهدف صعب المنال، ينبغي أن نقبل بموتنا في عمل لا يرفض فيه المحارب العنف ضد خصمه، لكن رغم علمه بأنه الأقوى، يتجاوز ضعفه، وعبر تضحيته بنفسه يُثبت للآخرين، الأجيال الصاعدة والمستقبلية، عدالة قضيته وصحتها.

لقد تلقّى الشبان الفلسطينيون السُّنة هذه الرسالة، ربما بواسطة حزب الله اللبناني، حيث عُرف شريعتي عبر إعادة تكييفه للشهادة في وضع معيشي لا يطاق: [77] جيش إسرائيلي متفوق في العدد والعتاد، يجعل من أي احتمال بالنصر وهماً. عندئذ، لا يمكن أن يتحقق إثبات الذات إلا عبر موت الشخص الذي يقتل أفراداً من معسكر العدو بقتله لنفسه، لقي تصور شريعتي للشهادة صداه لدى الفرد الجديد في العالم الإسلامي. وفي غياب أي إمكانية لتحقيق الذات في العالم، قدّم له إمكانية تحقيقها في الموت، مع البقاء على الوفاء للفهم الإسلامي للعنف المتبادل: ليس ثمة قبول لعنف الآخر ولا امتناع عن الرد (النموذج المسيحي، أو البوذي للتضحية بالذات عبر حرقها بالنار)، لكن الرد يأتي عبر عمل بطولي يقتضي القضاء على الذات، ليؤدي أيضاً إلى موت الآخر، مع العلم أنه الأقوى، وفي لحظتها لا يهزم. تعبّر الشهادة الجديدة في لغة الإسلام المتشدد عن يأس

---

(٥٢) شريعتي، سبق ذكره، ص ١٩٥.

فرد قيد التكوّن، ويحتفظ برابط بالمقدس، ويحاول في الوقت نفسه أن يثبت نفسه في عالم أصم إزاء طموحاته.

في هذه الصيغ المستحدثة والمتشددة، تعبّر الشهادة عن هذا الوضع المحدود: وصول متعثر لعملية التفرد، فشل أشكال التحديث العلمانية التي نمّت السعي إلى الاستقلال الذاتي من دون أن تصطحب معها الرضا الفعلي، وخيار الموت العنيف أمام اكتشاف استحالة تحقيق الذات المرفق بالقضاء على الذين يعتقد الشهيد أنهم سبب تعاسته. يتراوح العمل الاستشهادي بين الانتحار وقتل الآخر، والتخلي عن إثبات الذات. في الوقت نفسه ثمة رغبة في إثبات الذات، وإدراك باستحالة إثبات الذات التي يعيشها الفرد، أما تجاوز المأزق في إفناء الذات والقضاء على الذين يعترضون تحقيق ذاته. [78] ثمة في آن واحد إثبات الذات والتخلي عن الذات، الرغبة في الموت والرغبة في القتال، الطموح لتحقيق الذات والطموح لفك الارتباط بالذات. هذا العمل يمنح ذاته صفة القداسة، ما يضمن النهاية السعيدة، حيث الوجود في الدنيا تعمّه التعاسة. أصبح شريعتي الناطق باسم هذا الجيل الجديد من الشبان الذي يضع بسهولة حياته في كفة الميزان، ساعياً بشكل يائس إلى أن «يَقتل أو يُقتل». فهو يعطي الشعور بأنه موجود كفرد، انقلب في موت أصبح طارئاً، لنفسه كما للآخرين، نحمله معنا في غضب مقدس.

من هذه الزاوية، تقدم الشهادة، عبر الموت، حلاً للصراع الذي يعبّر شريعتي عنه جيداً من خلال نسبه إلى الإمام الحسين: «يجد الحسين نفسه الآن [قبل إعلان رفضه مبايعة الخليفة الأموي يزيد] أنه لم يعد باستطاعته أن يبقى صامتاً، لأن من مسؤوليته أن يقاوم الظلم؛ لكن من جهة أخرى، ليس باستطاعته أن يقاوم بهدف النصر، لأنه لا

يقوى على ذلك أمام نفوذ قوي»[٥٣].

يطرح شريعتي مسألة المسؤولية كقبول الإنسان لقدره، في قرار مصيري يضعه فوق موقع قوته أو ضعفه. نحن مسؤولون، لا حسب معنى الجماعة للمسؤولية المعاشة كمعطى ثابت، ولا يمسّ، بل كدعوة للذات، للفرد الذي يصبح بطلاً عبر الرضا عن حاله في هذه الهوية الجديدة التي تختلف عن هوية الماضي الجماعي: «إنه [الحسين] وحيد، لكن حتى الإنسان الوحيد هو في العقيدة الإسلامية مسؤول. في هذه العقيدة، حتى الرجل الوحيد هو مسؤول أمام السلطة المطلقة التي تحدد الأقدار، لأن المسؤولية [79] تنبع من الوعي بالذات، ومن الإيمان وليس من السلطة والقدرة! ومن هو أوعى وأكثر مسؤولية من الحسين؟»[٥٤].

يتوجه شريعتي في ندائه إلى الإنسان الواعي (المتبصر) الذي يحدد بنفسه مسار تحركه وتفكيره، ويرفض أن يخضع إلى الواقعية المسطحة أو الاستسلام الذي يعزو كل مأساة الوجود وآلامه إلى نظام ثابت وغير عادل، قابل للتغيير في آخر الزمن فقط. فيتزامن نداؤه إلى الفرد مع حثه على تحمل مسؤولية نفسه حتى الموت، حيث تفرضه العقيدة (maktab) أي الإسلام. لكن هذا الأخير ليس هو إطلاقاً من أوصى به التقليد الذي يثور عليه شريعتي. فالفرد الجديد هو من يثبت ذاته في الموت المقصود، وحسب الطرق التي تجعل منه بطلاً، لرفضه ظلماً سياسياً واجتماعياً أذل المسلمين في كل الأزمنة.

هذا المفهوم ـ الذي يدعو إلى تحمل المسؤولية، وإلى الإسلام،

---

(٥٣) شريعتي، سبق ذكره، ص ١٥٥.

(٥٤) شريعتي، سبق ذكره، ص ١٥٥

وإلى تشكيل «فرد في الموت» ـ أصبح في العقدين المنصرمين، إحدى سمات الشهداء المسلمين الثابتة في كل أصقاع الأرض، في الشرق الأوسط (إيران، يليها لبنان والأراضي الفلسطينية)، في أفغانستان، وباكستان (في مقاومة الكشميريين)، وأوروبا والولايات المتحدة (إسلاميو الجماعة الإسلامية المسلحة GIA في فرنسا، أعضاء تنظيم القاعدة المنتشرون في جميع أنحاء أوروبا والولايات المتحدة)... هذا الفرد يصعب عليه ايجاد نفسه في الواقع، ويعاني من ألم وحزن كبيرين في تحقيق ذاته في وضع سياسي واجتماعي يعيشه في يأس (الحالة الفلسطينية)؛ فيلجأ، عندئذ، إلى الدعوة لتحمّل المسؤولية المزدوجة الذي أطلقها شريعتي. وبسبب عجزه عن هزم سلطة أقوى منه بكثير، يضع المقدس في رتبة أعلى من عجزه، وبغية أن يحقق ذاته، حسب أوامر هذه النظرة التي يقدسها، يصل إلى التضحية بحياته، [80] جارفاً في موته كل الذين باستطاعته أن يقضي عليهم.

في هذه الحالة بالذات، لا يكمن المقدس في كمال إسلامي محدد في الفقه بقدر ما هو رغبة في المشاركة في العالم، وفي الاعتراف بعزة وكرامة تُنقلان غالباً على عكس ما هما في اللغة الإسلامية المميتة. انتقد كثير من الشيوخ مفهوم شريعتي لبعده عن الإسلام، ولم يوافق عليه حتى المتشددون منهم في إيران، كالخميني. وحتى كثيرون آخرون انتقدوه في العلن. أصبح الناطق باسم جيل الشباب الجديد، حيث جزء كبير منهم خرج عن الروابط الاجتماعية التي اضمحلت إثر غزوات الحداثة الاستبدادية التي مارسها عليه الشاه، وطمح إلى استرداد فرديته، وإلى إثبات ذاته، وإلى تكوين ذاته حسب الطرق الجديدة. بيد أن الوضع السياسي والاقتصادي والثقافي لا يسمح له بذلك. وكانت الثورة الإسلامية في إيران، من هذه الزاوية، الميدان

المتاح أمام هذا الجيل لتحرير نفسه(٥٥).

فشل الثورة في الاستجابة إلى هذه الطموحات، والحرب الطويلة ضد العراق، وهروب الأدمغة، والصعوبات الاقتصادية، والشعور الذي انتاب هذا الجيل الجديد بثورة مهددة بالتفكك بسبب مؤامرة تحوكها القوى الشيطانية، لا سيما الولايات المتحدة، كل هذه العوامل أدت إلى ظهور سلوك سياسي وديني يمكن وصفه بـ «التدين المميت»: بما أن الحياة مستحيلة وفقاً لطموحات كانت معللة في بداية الثورة، فالموت أجدر، جارفاً معه الأعداء. عبر عمله المتطرف، يرد الشهيد على هذه الاستحالة المزدوجة ـ تحقيق الذات ومحاربة عدو أقوى منه بكثير (في حالة إيران العدو هو الغرب الملعون) ـ [81] في الحالة الفلسطينية، تمتزج هذه الاستحالة المزدوجة بشكل مختلف: رفض تكوين الذات في الأمة بسبب القمع الإسرائيلي ووجود المستوطنين من جهة، وفساد السلطة الفلسطينية ومحاباتها للأقارب من جهة أخرى، فيتعذر عليه تكوين نفسه كفرد في أمة سيدة. فيصبح هدف «القنبلة الحية» القضاء على الإسرائيليين وإسماع الصوت في عالم يجد الفرد فيه نفسه منبوذاً ومحروماً من صفته الإنسانية، على عكس الإسرائيليين والأمريكيين (حيث الشاب الفلسطيني على يقين تام بأن إسرائيل هي الأقوى على الصعيد العسكري والتكنولوجي).

---

(٥٥) كانت فئات عدة من الشعب متورطة في الحركة الثورية، كان لها متطلبات وطموحات أخرى، كالفلاحين المنفيين، الطبقات التقليدية المرتبطة برجال الدين، وجزء متشدد من رجال الدين والجماعات اليسارية المتطرفة القريبة نسبياً من الشباب المتحضر في المدن. راجع فرهاد خسروخافار، يوتوبيا الأضحية، سوسيولوجيا الثورة الإيرانية، Farhad Khosrokhavar, L'Utopie sacrifiée, sociologie de la révolution iranienne, Presses de la FNSP, 1993.

على مضض، راح شريعتي ينظّر استحالة تحقيق الذات بالنسبة للأجيال الجديدة الحديثة، التي يسكنها حلم المشاركة في العالم، وأمام بنيات سياسية استبدادية وفاسدة (إيران في عهد الشاه أو السلطة الفلسطينية)، وهيمنة شاملة تشعر بأنها كافرة، لأنها غير عادلة (في الحالة الإيرانية الولايات المتحدة هي هذه الهيمنة، وفي الحالة الفلسطينية إسرائيل ووراءها الولايات المتحدة)، والتي تعتنق شكلاً جديداً من الشهادة، لكنها تحاول شرعنتها عبر تزيينها بهيبة الدين. هذا الدين ليس إلا استعارة لاسم، حتى ولو كان التشيّع يجد سهولة أكبر، على المستوى الفقهي، في تسويغ الانتقال إلى الموت عبر الشهادة من المذهب السنّي. هذا الغياب للدعامة الفقهية لم يمنع شبان حماس أو الجهاد في فلسطين، وشبان الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر، أو حتى شبان طالبان في أفغانستان، من اللجوء إليها.

[82] الشهيد كفرد في الموت

حتى ولو كانت ركائز الشهادة المستوحاة من النموذج الحسيني غير متطورة عاطفياً وفقهياً في المذهب السني، فقد ساهمت ثلاثة ظواهر في انتشارها: من جهة، ازدياد الترجمات من الفارسية إلى العربية والوصول الميسّر والمتصاعد إلى مؤلفات فقهاء وكتّاب شيعة من طراز شريعتي، ومطهري والخميني، حيث نرى أعمالهم متاحة في لغات إسلامية أخرى؛ في السياق نفسه، نجد كتّاباً شيعة عرباً (لبنانيين، وآخرين) يعلقون على هذا الموضوع وعلى إنتاجهم الفكري عبر مؤلفات متاحة مباشرة للعالم العربي، والإسلامي: ترجمة مؤلفات تعالج مسألة الجهاد والموت في هذا السبيل لمفكرين كسيد قطب والمودودي (المودودي من لغة الأردو، إلى لغات أخرى، كالعربية

والإنكليزية أيضاً)، أو تقرأ مباشرة (كمؤلفات قطب المترجمة إلى الإنكليزية، والفارسية، والأردو ولغات إسلامية أخرى). وتصلح المجتمعات الشيعية أيضاً كصلة وصل لنقل فكرة الشهادة إلى السنة. في لبنان، نقل الشيعة هذه الفكرة إلى الفلسطينيين. وقد لعب المجتمع العراقي دوراً في التصدي لنظام صدام حسين كما في نقل فكرة الشهادة. أما شيعة باكستان فقد لعبوا دور صلة الوصل في النضال ضد النظام السوفياتي أثناء احتلال أفغانستان. واقع آخر لا يقل أهمية عن غيره: تطور وسائل الإعلام الحديثة، لا سيما التلفزيون. استطاع المشاهدون أن يشاهدوا، خلال حرب العراق، تدخل قوات البسيج، بينما كان لمشهد الاحتلال الإسرائيلي المتكرر للبنان، ووضع الفلسطينيين بعد أول وثاني انتفاضة أثر واضح على الآخرين. [83] لقد ترك «التطهير العرقي» ليوغسلاف البوسنة في النصف الأول من التسعينيات أثراً كبيراً في نفوس مسلمي أوروبا حيث يشكل المشاهدون شبه مجتمع تلفزيوني. بعض شباب الضواحي الفرنسية انخرط في النضال ضد الصرب من خلال ما كانوا يرونه على شاشاتهم.

وأخيراً، ـ كما سنرى لاحقاً ـ تعطي الشهادة للأشخاص المعاصرين العاجزين عن تحقيق ذاتهم حسب أمنياتهم، إمكانية تحقيق ذاتهم والقدرة الفائقة على تحقيقها في الموت. تتمتع الشهادة بهذه القدرة الفائقة على إمكانية تحقيق الفرد في الموت، في غياب فردية فعلية تترافق مع السيادة السياسية والاقتصادية والثقافية. وتجد كل طموحات الحداثة وأمنياتها التي تسكن الأجيال الجديدة المفككة، والتي تنقصها حماية المجتمعات التقليدية والمتروكة لحداثة حلمية بحتة، في عقيدة الشهادة الفرصة لتكوين ذاتها مع الوعد بالحصول، بعد الموت، على ما

كانت تفتقده في الحياة، أي الخلود في الجنة، حيث كان التقليد يجعل من الشهادة حدثاً استثنائياً ولا سيما أليماً، يهدف إلى إثارة عواطف المؤمنين وتقوية الروابط بين الجماعات. إن كل حداثة تعاش مع فقد كل أمل في تحقيق الذات، تولّد نوعاً من الشهادة، من السهل أن يصل إليها أي شاب يتمناها. فالموت المقدس هو طريق الوصول إلى عزة النفس عبر التضحية، بينما يغلب الإذلال في الحياة السائدة؛ فالموت المقدس يعطي بالتالي معنى وعزة لمن حرموا منهما.

ثمة نوعان من التفرد عبر الموت، بإمكانهما أن يطرحا عبر الانتقال إلى الشهادة. أولاً، هناك نوع يمكن أن نصفه بالتفاؤلي: يتعرض الفرد لخطر الموت، لكن أياً كان المخرج، يحتفظ بصورة إيجابية عن ذاته. الموت هو أسوأ الاحتمالات، لكن ليس القصد هو الموت، والسعي لتفاديه وارد. هذا النموذج من النوع التفاؤلي للشهادة نجده في بداية الثورة الإيرانية أو حتى في الانتفاضة الفلسطينية الأولى. لم يطمح الشباب للموت، بل للنضال ضد عدو يعتقدون أنه قد يهزم (نظام الشاه)، أو على الأقل الاحتجاج على محاولة هيمنة مطلقة (الجيش الإسرائيلي). كان عدد من شباب الحجارة في الانتفاضة الأولى مستعدين للتعرض لخطر الموت في مواجهتهم للجيش الإسرائيلي، لكن الأغلبية الساحقة من بينهم لم تذهب إلى المواجهة بهدف الموت. كانوا يعرضون أنفسهم لخطر موت محتمل في المواجهة مع الجيش الإسرائيلي.

هذا النهج التفاؤلي للشهادة يقابله نهج آخر تشاؤمي جداً. إنه الشهيد الذي لا يكترث بالحياة الدنيا. وبشكل أدق، يطمح إلى الموت، والقضاء على أكبر عدد ممكن من أفراد العدو. حتى ولو كان يحذر من النوع الأول، فهو يختلف عنه في أنثروبولوجيته وفي مؤثراته. وهي

حالة جزء من الشباب الإيراني، بعد بضع سنوات من الثورة، أمام حرب دامية ضد العراق، كان يرى في المجتمع علامات حقيقية للملل حيال الثورة التي كان يجسدها في جسده وروحه. هذا الجزء من الشباب الثوري الذي كان ينخرط طوعاً في الجيش الإيراني. قوات التعبئة الشعبية» (البسيج) (بإمكاننا أن نسميه «مريض الشهادة»، لتمييزه عن شهداء المرحلة الأولى في الثورة الإسلامية)(٥٦)، لم يعد همه الأساسي في الحياة هو العيش فيها. [85] إنه يطمح بعمق إلى الهلاك والقضاء على قسم كبير من قوى العدو على حساب موته.

ينتقل الموت من احتمال نحمل عواقبه إلى «رغبة شديدة»، «عطش لا يرتوي» (عبارات استخدمها الشهداء الإيرانيون في وصيتهم)، الحاجة إلى ريّ شجرة الإسلام عبر الموت، هذه الشجرة التي تحتاج إلى دم الشهيد لتعيش. نحن أمام شكل أنثروبولوجي معقد، حيث تتداخل عناصر متعارضة، ما يجعل الشهداء غير مستقرين: فهم بحاجة إلى مؤسسة (في إيران الميليشيا الإيرانية ـ البسيج، وفي الأراضي الفلسطينية، حماس أو الجهاد)، لإنجاز مهمتهم والانتقال من الحياة إلى الموت. فمن جهة، تعتريهم الرغبة في إثبات الذات كأفراد، في عزتهم، وقدرتهم على تحمل المسؤولية، وإرادتهم في تحقيق ذاتهم. ومن جهة أخرى، يظهر انقلاب في هذا الطموح الفردي، ويتحول إلى مزيج من اليأس والغم. يفقد الشاب كل ثقة في فكرة تحقيق ذاته في المستقبل، ويشعر بجرح عميق ألحقه به العدو الذي يصبُّ عليه كراهيته. فبين غضب ينتهي به المطاف إلى أن يشمل الوجود بأكمله،

---

(٥٦) راجع فرهاد خسروخافار، الإسلام والموت، الشهادة الثورية في إيران، مرجع سبق ذكره.

ويأس احتل كل الفضاءات ولم يترك شبراً واحداً يسمح له بأن يلقي آماله المستقبلية عليه، يتأرجح الشاب ويتعذر عليه الوصول إلى الاستقرار. بإمكان هذا المؤثر أن يدوّن في سجل جديد، حيث الرغبة في العيش تصبح طموحاً إلى الموت.

في الشهادة المسيحية التقليدية، ثمة خلفية تنقذ من انعكاس حتمي. بيد أننا نجد في النماذج الإيرانية والفلسطينية، على سبيل المثال لا الحصر، أن ما يعكس اتجاه الحياة إلى اتجاه الموت هو رغبة لا تكبح في الحداثة تقترن مع استحالة في العيش. زد على ذلك بناء مجتمع شبحي في [86] الموت (في رغبة الموت نفسها)، عبر مضاعفات الحالات الشبيهة. نشهد شكلاً من العدوى، تحفظ عبر تضاعف عدد أتباع الموت المقدس الذي يلعب دوره كعامل إضافي. ومن الآن فصاعداً، أصبح المرشحون للموت على يقين تام أن إخوانهم الذين أقدموا على الموت وماتوا قبلهم ينتظرونهم «في الجهة الأخرى». فتلعب العدوى دورها أنثروبولوجياً في اتجاهين: من جهة، هناك الأحياء الذين يشكلون نوعاً من «مجتمع الشهود» على موتهم المجيد؛ ومن جهة أخرى، هناك الذين ماتوا شهداء، والذين يشكلون «مجتمعاً مجيداً»، «مجتمع النخبة» الذي ينتظرهم لاستقبالهم بالأحضان وتشجيعهم على الإقدام على الشهادة وتجاوز الخوف من الموت.

تعبّر الشهادة عن شعور ديني؛ بيد أن الموت الذي يضمه يعبر بشكل واضح عن أنماط حركة اجتماعية مقننة، أو تسعى لأن تقننَ بغية الوصول إلى شرعية مقدسة. فالقانون هنا يعود إلى التراث التقليدي، إلى الذاكرة الجماعية، إلى ما يربط أعضاء مجتمع، وإلى أشكال سيطرة (عبر الشيوخ، معاهد الثانوية، جماعات أو أحزاب سياسية). فالشهادة، كما يعبّر عنها في سجل المجتمعات الإسلامية

الحالي، تعني التكفل بهذا القانون وتحويله، وحتى تدميره من الداخل تحت غطاء تطابقه مع التراث، عبر إجراءات قانونية جديدة. فثمة نوع من تحول جذري لمعنى الشهادة يسعى ليسجل في أشكال الموت المقدس الجديدة.

كان القانون التراثي التقليدي ينكر الفرد ويفرض عليه قواعد اجتماعية، عبر ممارسة ترتكز على الاحتفال بذكرى شهداء الإسلام العظماء. [87] فهو ثلاثي الأبعاد؛ أولاً، عبادة «قديسي» الإسلام التي تترسخ في أذهان أعضاء الأمة، عبر اللجوء إلى الموت المقدس؛ ثانياً، الموت بالوكالة، بغية تخليص المجتمع الإسلامي؛ وأخيراً، كان لهذا الموت المقدس وظيفة وهي أن يصلح كنموذج مثالي ومتعذر على أي إنسان، لأن أقلية صغيرة جداً تستطيع أن تطمح إليه وفي ظروف استثنائية. وهو يدوّن حالياً على أجساد شباب يتلهف لإثبات ذاته. لكن هذا البعد أخذ يتناقص، وبات من المتعذّر تحقيقه. وما يميز هذه الأجيال الجديدة المنحدرة من حداثة المجتمعات الإسلامية الرجعية والتسلطية هو تقبّل الموت، والرغبة في اللحاق بكبار الشهداء المسلمين. بيد أن التغيير الاجتماعي يرسي فردية الأجيال الجديدة على وجهين: من جهة، عبر تهديم المجتمعات المتماسكة التي كانت الأجيال القديمة تنتسب إليها، والتي كانت ترسخ التطابق مع القواعد وترفض التفرد. ومن جهة أخرى، عبر تلقين هذه الأجيال التي انتقلت إلى المدينة طموحات جديدة بواسطة التلفزيون أو الكتب التي غالباً ما تنشر نمط العيش الغربي، محولةً إياه إلى أسطورة. فالأمر يتعلق ببناء أمة، أو عالم، أو أخيراً وحدة متكاملة جديدة، وفي هذا المفصل تصبح الشهادة ممكنة. إن لم يكن هناك إلا طموح خائب لاستعادة تفرد بعيد عن كل رهان اجتماعي، فلن تكون هناك شهادة، بل انتحار

كحد أقصى. فالشهادة ممكنة[٥٧]، حيث يظهر السعي إلى الموت في سبيل قضية مقدسة تتجاوز الرغبات الشخصية، وسط وحدة متكاملة خيالية، محلية كانت أم عالمية. بيد أن تحقيق ذلك يقتضي وجود تقليد تحلل فيه الشهادة، وعند الحاجة عبر تغيير مؤثر في معانيها. [88] في المقابل، إحدى خاصيات الإسلام هي جعل الموت المقدس شرعياً في خدمة الأمة، وإدراجه في معمعة حرب تتمتع بالشرعية الدينية، أي الجهاد. وفي هذا التشابك المفصلي بين الفردية التي يطمح إليها الشهيد، والأمة الخيالية أو الواقعية التي يُدرج فيها، تأخذ الشهادة مفاهيمها الجديدة.

إرساء الفردية المتناقض في الخطاب الديني

شهد أوائل القرن العشرين إنتاج ظاهرة متناقضة ما زالت مستمرة ومكثفة في العالم الإسلامي، تتجلى في تفريد الخطاب الديني، في موازاة صرامته المتصاعدة. ظهر مفكرون وعلماء جدد يحاولون إنشاء نوع من الخطاب يتوجه لا إلى الأمة فحسب، بل إلى أفراد يسعون إلى «إعادة أسلمتهم»، أو إلى إقناعهم بصحة الإسلام، فتصبح بالتالي نبرة الخطاب مستحدثة، ويتوجه إلى أفراد من شحم ولحم، وليس إلى جماعات دينية محددة مؤلفة من أتباع صنعهم التقليد الديني، ولا داعي لإقناعهم بشرعية الإسلام. يجري تحديث المجتمعات الإسلامية مع تشكيل طبقات وسطى جديدة، ومع

---

(٥٧) يعالج أندرسون المجتمعات الخيالية التي هي في الواقع الأمم. من الممكن أن تكون أيضاً جماعات تتجاوز الحدود القومية وأسطورية، كحالة القاعدة مثلاً. راجع أندرسون بينيديكت، المجتمعات الخيالية، Anderson Benedict, Imagined Communities, verso, London-New York 1991.

تغلغل العادات والتقاليد الغربية التي تنشرها جماعات الشتات، وبشكل خاص، إحداث خيال جديد لدى الشباب. فالشباب متعطش إلى الاستهلاك، وإلى تحقيق ذاته، حسب الصورة التي تصفها وسائل الإعلام كـ «غرب حلمي»، حيث يتساوى الرخاء، والحرية الجنسية والسياسية. هذه الانتقالات تولّد أزمة في المجتمعات التقليدية وقد تفككها أيضاً.

لقد أدركت الخطابات الإسلامية هذا الواقع، فاقترحت إنشاء أمة جديدة، حيث الحدود تتجاوز تلك التي كان الماضي ينسبها إلى المجتمعات القديمة. [89] بإمكان هذا الأمر أن يأخذ شكلين مختلفين: إما بالرجوع إلى أمة عابرة للحدود القومية، وتتوجه إلى عالم تشكل عبر توزيع جديد للسكان والسلطة والمعتقدات؛ وهو ما يحدث في تنظيم القاعدة الذي تألف في جزء منه في الغرب، ويرتكز على جزء من المسلمين يعيشون في الغرب منذ عقد أو عقدين؛ وإما عبر الرجوع إلى مجتمع خاص، داخل الحدود القومية المرسومة، بغية إجراء تحولات جذرية ـ على غرار ما قامت به الثورة الإسلامية في إيران، أو انتفاضتا فلسطين، أو جبهة الخلاص الإسلامية في الجزائر. لا تميز الرسالة دائماً بين هذين الوضعين، ومرجعية الإسلام كونية وتتخطى كل البلدان والأقطار. في الواقع، إن الحركة التي انطلقت من هذه الأيديولوجيات، تقترن بشكل رئيسي بأحد الشكلين، عبر توجهها إلى أمة محددة، أو أمة جديدة قيد التحديد. هذه الأيديولوجيات الإسلامية تميل إلى الإشادة بأمة جديدة تتحقق إما في إطار قومي على يد حركة محددة ـ لا ينبغي عليها، أياً كانت الظروف، أن تنحني أمام تجاذبات مجتمع معين أو أمام مميزاته ـ وإما في إطار عابر للقوميات، حيث يعيش المسلمون في الشتات. الأمر يتعلق بتوحيد العالم الإسلامي على

صعيد الكون أجمع. ولكن وفي جميع الأحوال، فالثابت أبداً هو مرجعية الفرد.

إن نموذج سيد قطب يبقى هو القدوة في هذا المجال. فتعليقاته حول القرآن(٥٨) تختلف عن التفسير والتأويل التقليديين، وكان يعتمد في مرجعياته على مؤلفين جدد، ويبتعد عن نموذج البناء الذي تعتمده التأويلات الحديثة غير الواضحة والبعيدة عن تفكير القارئ الحديث. فهو يهدف، عبر تأويله للقرآن، إلى إرسال رسالة للقارئ، من دون أن يغيّب البعد الفردي. [90] بينما الكتّاب التقليديون، رغم وجهة نظرهم الشخصية، كانوا يسعون إلى إغراقه في سلسلة من المراجع تهدف إلى تشريع التجديد في مفاهيمهم من خلال «البقاء على تقليديتها»، أي من خلال الإيحاء بأن هذا الرأي ليس بجديد، بل يتطابق مع تقليد أصلي يحاولون تفسيره. فحتى النبرة كانت في أغلب الأحيان غير شخصية، والكتاب موجّه إلى زملاء متضلعين بالتفسير القرآني متمرسين بهذا التمرين العلمي. فيبقى هذا التأويل عقيماً ولا تفهمه أغلبية القراء الحديثين، بمن فيها الشباب. جاء سيد قطب ليعطي تأويله للنص المقدس من دون أن يخفي منه شيئاً. يذكر كتّاباً، كالمودودي، والندوي، والعقاد وعوض، عبر أسلوب يحسم موقفه حيال الأسلوب التقليدي في نظر الأجيال الجديدة التي تلقت تربية حديثة، تختلف عن تربية المدرسة أو الحوزات العلمية، بل حسب

(٥٨) راجع سيد قطب، في ظلال القرآن ١٩٥٢-١٩٥٦، القاهرة، وتلخيصه معالم في الطريق، القاهرة. راجع بشكل خاص، شارلز تريب، «سيد قطب : الرؤية السياسية»، Charles Tripp, Sayyid Qutub : The political vision" in Ali Rahnema, Pioneers of Islamic Revival, Zed Books,London & New Jersey, 1994.

الأسلوب الجامعي، فيتشخصن بالتالي أسلوب مقاربته للإيمان، ويدعو إلى اللجوء إلى الحس أكثر منه إلى العلم بالمعنى التقليدي للمصطلح.

نجد نقيض هذه القضية في فكر شريعتي. قطب سني وشريعتي شيعي؛ وكلاهما يريد إصلاح مجتمع إسلامي يبقى، رغم فوارقه، هو نفسه على صعيد معين: الأمر لا يتعلق بأمة تقليدية، حيث يكون الفرد غائباً، لأن لا وجود له إلاّ عبر شكل صوفي، في عزلة عن العالم، «خارج العالم» كما يقول لويس دومون[٥٩] Louis Dumont. يكمن الأمر إذاً في إيجاد موقع لفرد في طور التكوين في عالم إسلامي، عقب تفكيك بنيات المجتمعات التقليدية نتيجة [91] لتمدن متوحش، ولأشكال ترابط اجتماعي جديدة، ودخول اقتصاد السوق والدول التسلطية والتحديثية. يشكل هذا الفرد مشكلة. بمعنى ما، هو يشكل رهان المجتمعات الجديدة، حيث لا تتجاوب دولها مع طموحاته إلا عبر استبداد متفاقم. فتجد الأيديولوجيات الإسلامية الجديدة نفسها في موقف مزدوج: من جهة، توجد مكانة لهذا الفرد، لكن من جهة أخرى، تخضعه لدستور أمة جديدة يعني، في النهاية، رفضه عبر وضعه في مكانة أصغر.

إن العلاقة بين الأمة الإسلامية والفرد تحتل صميم كتابات سيد قطب السياسية. فهو يعالج هذا الموضوع من خلال علاقته مع طبيعة الحكم والدولة الإسلامية، ويطمح إلى إعادة التوافق بين حقوق الفرد وواجباته عبر هذه الأمة الجديدة التي ينادي بها من كل قلبه. ونراه في

---

(٥٩) راجع لويس ديمون، مقالات في الفردية
Louis Dumont, Essais sur l'indivudualisme, Paris, Seuil, 1983

بعض الأحيان يركز على الفرد، وأحياناً أخرى يركز على الأمة(٦٠). يعتقد بأن الفرد المسلم الذي سيولد في أمة إسلامية سيكون قادراً على اكتساب «فردية مثمرة»، لأن الأمة ستحول دون تقوقعه في أنانية تنتظره في المجتمعات الليبرالية. إن هذه الأمة الجديدة هي مملكة الانسجام والوحدة، خلافاً للمجتمعات الغربية. في هذه الأمة، سيجد الأفراد المسلمون أن حقوقهم تُحترم من حيث لا يعلمون. حل قطب مسألة العلاقة بين الفرد والأمة من خلال لجوئه إلى الصوفية الثورية، أي من خلال سعيه نحو أمة طوباوية داخل دولة تعمل على تحقيق الإسلام.

ثمة مشكلة في تفكير قطب وشريعتي: وجود غرب إمبريالي متكبر يفسد المجتمعات الإسلامية [92] من الداخل ويسيطر عليها من الخارج، محطماً المجتمعات الإسلامية جاعلاً من أعضائها كائنات ناقصة أضاعت احترام الذات، وتنكرت لهويتها الإسلامية. إن تحليله للغرب جلّي. فغياب المبادئ الأخلاقية في قلب النظام الغربي، يدفعه إلى البحث عن أمة تتمتع بمعنى يجده في الإسلام. أمام غرب فارغ، مبعثر، خال من أي تماسك أخلاقي أووحدة روحية، يقترح الأمة الإسلامية التي يجب بناؤها. لذا فإنه يرفض المفهوم الإيجابي، المغاير عن الخواء الذي نجده في النقاشات عن موضوع الديمقراطية الغربية

---

(٦٠) راجع أوليفيه كاريه، الصوفية والسياسة : قراءة ثورية للقرآن لسيد قطب، أخ مسلم متطرف، Oivier Carré, Mystique et Politique : lecture révolutionnaire du Coranpar Sayed Qutb, frère musulman radical, Paris, PNSP et Cerf, 1984, S. Kotb, Social Justice in Islam, American Council of Learned Societies, New York, Octagon Books, 1970.

لدى مفكرين من طراز كلود لوفور[(٦١)] Claude Lefort. إن الفراغ الموجود وسط الساحة السياسية في الديمقراطيات الغربية هو، بالنسبة إلى كلود لوفور، تعبير عن إيجابية النظام نفسه الذي يقدس مركزاً لا أحد بإمكانه أن يحتله، وحيث طابعه غير الجوهري يشكل ضمانة الحكم الديمقراطي. أما قطب فإنه يريد مجتمعاً يكون الاجتماعي والسياسي فيه محددين جوهرياً. يرعبه الفراغ الغربي، ويبدو له وكأنه اختراع تشوبه اللعنة، حيث التقدم المادي والتقني يتماشى مع الطبيعة الشيطانية القابلة لأن تفسد البلدان الإسلامية بعد أن حطمت المجتمعات الغربية معنوياً. وحشيتها تتفاقم بالتوازي إلى فسادها.

بالنسبة لقطب، المجتمع الإسلامي الحالي غارق في الجهل والوثنية. إنه نوع من مجتمع الإسلام فيه مستبعد. إن كان ثمة تعارض بين العقل والإيمان، بين الفرد والأمة، وبين الدولة والمجتمع، فالسبب في ذلك هو الابتعاد عن وحدة الإسلام المتكاملة والمتسقة التي وعد بها الإسلام حيث تم تجاوز ثنائية الجاهلية عبر اللجوء إلى القوانين الإلهية. ينبغي أن تطبق هذه القوانين عبر الجهاد، على المستوى الفردي [93] (وعندئذ، تقوم حرب داخلية، تؤدي إلى إشراق صوفي)، كما على المستوى الخارجي (حركة ثورية تهدف إلى إنشاء نظام إلهي تعارضه سلطات الجاهلية القومية، أو الشيوعية، أو الرأسمالية). الخارج والداخل يتقابلان في الشريعة، في وحدة بين العالم والذات، بين الحكم والمجتمع، عبر شكل منطقي وعملي، عبر إسلام مفهوم جيداً ومطبق حسب الأصول. نجد هذا المنحى الصوفي حيث الثورة

---

(٦١) راجع كلود لوفور، اختراع الديمقراطية، Claude Lefort, L'Invention démocratique, Paris, Fayard, 1981; Essais sur le politique, Paris, Seuil, 1986.

والإشراق الداخلي يتساويان لدى مفكرين مختلفين، كقطب، وشريعتي والخميني. من وجهة نظر قطب، يوفق هذا الإسلام بتعريفه بين الخصومات التي لا معنى لها إلا في مجتمعات تنكرت لإسلامها، أو في مجتمعات غربية نُزعت منها الروح وأفسدتها المادية.

يشارك الخميني سيد قطب في وجهة نظره هذه. فهو، على غرار قطب، يشير إلى بُعد صوفي، ويسعى مثله إلى إقامة نظام إسلامي جديد، حيث تنشأ التناقضات الجديدة من انبثاق القوى الجديدة على الساحة الاجتماعية، لتندرج في أمة تولد من جديد. كان اتصاله بالغرب قليلاً، على عكس قطب الذي أمضى سنوات كثيرة في الولايات المتحدة. بيد أن صوفيته الداخلية، التي تشبه صوفية قطب، تتجاوز التعارض المنطقي والطوباوي الصرف. لقد نجح، حيث فشل قطب، في إنشاء دولة إسلامية. فالمأزق الذي أدركه قطب في البداية، أي التوفيق بين حرية الفرد ومتطلبات الحياة الجماعية التي يسيطر عليها الإسلام، لا يجد عند الخميني سوى حل ملتوٍ: من المؤكد، أن الشعب هو من ينتخب، لكن المرشد الذي انتخبته مجموعة أفراد محددة وتعتبر مرجعاً في الإسلام، هو من يتمتع بالسلطة العليا في ولاية الفقيه. [94] وفي حين أن سيد قطب افترض أن الشريعة الإرادية سوف تحقق الوحدة بين الشعب والدولة، فإن الحل الذي نادى به الخميني تناثر هباءً بعد موته. من الآن فصاعداً، أصبح الشعب هو الذي يصوت، وبإمكان صوته أن يؤخذ في الحسبان في تعيين رئيس الجمهورية والبرلمان، بيد أن السلطة الحقيقية تكمن في مكان آخر، لدى المرشد الذي لا يعينه الشعب مباشرة. لم يحل النظام دون مأزق التمثيل إلا عبر اللجوء السحري إلى الإسلام. فالوحدة الجميلة التي كان يحلم بها سيد قطب ونادى بها الخميني، لم تتجاوز اختبار الواقع.

في إيران، حيث تسود الشرعية الشعبية (البرلمان والرئيس) لا توجد سلطة، وحيث توجد السلطة الحقيقية (المرشد والبنى التي تحيط به) لا توجد شرعية شعبية.

لدى شريعتي، يظهر قلق الفرد أوّلاً في خطاب مشتعل. فهو يستدعي هذا الفرد، ويوجه إليه الكلام مباشرة (أغلبية كتاباته نقلت عن محاضرات ألقاها)، ويأمره بتحمل عبء فردية ينبغي أن تصل إلى حد التضحية بالذات في خدمة الإسلام(٦٢). يجب على هذا الفرد أن يكوّن نفسه بطريقة يستطيع عبرها أن يقود ثورة إسلامية. ويسمي هذا الأمر «البناء الثوري للذات» (khod sâzi e enqelâbi) الذي يبلغ أوجه في «التوعية» (âgâhi). وانطلاقاً من ذلك، يتكفل الفرد بحياته ويقبل، إذا لزم الأمر، أن يضحي بها بمنتهى الطواعية في سبيل قضية إسلامية منحها لنفسه، حتى ولو وجد الإسلام في كل الأزمنة قبلها. (راجع نص علي ربنيما، إسلام طوباوي. سيرة علي شريعتي السياسية، Ali Rabnema, An Islamic Utopian. A political Biography of Ali Shariati, I.B, London, New York, 1998)

من الآن فصاعداً فإن القرار البطولي في تحقيق الذات بالموت من خلال التضحية الطوعية في سبيل قضية ثورية تدعى الإسلام، بات يتمتع بمعنى مقدس. [95] تحقق الشهادة الفرد عبر إدراجه في التاريخ كـ«قلبه الخافق». عندما يكون الفرد نفسه ثورياً، فهو يقرّب وصول آخر الزمن التي سيشهد نهاية الظلم والجور. يجد الفرد نفسه بالتالي في خدمة أخرويات ثورية لا تعترف له، في نهاية المطاف، بأي معنى

(٦٢) راجع أمير نيكبي، السياسة والدين في إيران المعاصرة، Amir Nikpey, Politique et Religion en Iran contemporain, Paris, L'Harmattan, 2001.

مستقل. فهي تعترف به وتمتدحه في البداية لتضحي به، في النهاية، على مذبح تاريخ الخلاص الجماعي.

إن الفرد الذي يحدده الإسلاميون مبهور بالآخر الذي يتعارض معه: الإنسان الغربي. فهو يشعر بأن هذا التعارض يخطفه، وتفوق الرجل الغربي الساحق عليه، يجرحه. سواء على الصعيد الاقتصادي، أم الصعيد المادي والنفسي. الدودة في الفاكهة: لم يعد الغرب موجوداً كقوة عظمى فحسب، بل إنه من الآن فصاعداً متغلغل في خيال المجتمعات الإسلامية عبر تأسيس طابور خامس، يتمثل في المستغربين، وأعمق أيضاً، عبر ظهور طبقات اجتماعية جديدة ترفض هويتها لحساب حداثة يلعب الإسلام فيها دوراً هامشياً. لم تعد القيم الغربية قيم الخصم الأقوى عسكرياً، في علاقات خارجية كما كانت الإمبريالية الكلاسيكية تحددها. نحن من الآن فصاعداً أمام وضع مختلف. فالأمر يتعلق بغرب يفسد المجتمعات الإسلامية من الداخل، حيث شبابها يسعى إلى تحقيق ذاته وفقاً لنموذجه الكافر وخياله الفاسق. بالنسبة لشريعتي، الغرب يتماثل مع الإمبريالية، مع السيطرة التقنية والعسكرية التي «تستحمر» المسلمين ثقافياً (تتناغم العبارة مع تستعمر).

[96] بعد الحرب العالمية الثانية، لا سيما في الثلث الأخير من القرن العشرين، أخذت الرغبة في التمتع بهوية إسلامية أمام حداثة متعددة الأشكال تجتذب الفرد الجديد، عبر الحاجات الاستهلاكية وتحرير كل رغباته (لا سيما الجنسية)، وراحت ترتسم بشكل واضح لدى المفكرين المسلمين، الشيوخ والعلمانيين على حد سواء. يقترح البعض، كشريعتي، مقاومة السيطرة الغربية حسب نموذج يشبه الصراعات الشيوعية الكلاسيكية، في نظرة للتاريخ تُحدَّد كصراع للطبقات. بينما يطالب البعض الآخر، كالخميني وقطب، بتطبيق

الشريعة عبر الاستيلاء على السلطة السياسية وعبر إقامة إسلام الدولة. أما آخرون كالمودودي، فيوصون بتربية المجتمعات الإسلامية كيلا يضطر النظام السياسي المستقبلي إلى فرض أوامره السياسية حسب مراجع دينية لا يفهمها المجتمع. ينبغي أن يؤسلم المجتمع قبل أن يبدأ تطبيق الدولة للإسلام بكثير.

في كل هذه الأحوال، يُحدّد الإسلام، عبر تعارضه مع المجتمعات الإسلامية الحالية من جهة، وتعارضه مع الغرب وقواعده الفاسقة التي تفسد المسلمين عبر إخضاعهم لمادية ومتعية لاأخلاقيتين من جهة أخرى. ويقتضي الأمر وجود جيل جديد من المفكرين، لئلا يكون الفرد خاضعاً لتعارضه مع الغرب، ولكي يتمكن من إشهار انتمائه إلى حداثة داخل إسلام هادئ وله علاقة أكثر اعتدالاً مع العالم الخارجي. هذا ما نلاحظه حالياً مع مفكرين، كمجتهد شبستري وعبد الكريم سوروش في إيران.

[97] الشهادة المرضية

إن لعبادة الشهادة شكلين، شكل يصل إلى استحالة تكوين الذات في الأمة الإسلامية، وآخر يرغب في إقامة أمة إسلامية عابرة للقوميات، وهما يعتبران أن عدوهما هو الغرب أو ممثلون عنه (العراق الذي كان يعتبره الثوار الإيرانيون خادم أميركا، الحكم العسكري في الجزائر يراه أعضاء جبهة الخلاص الإسلامية كخاضع لفرنسا). تقترن هذه الكراهية بالضغينة التي وصفها نيتشه[٦٣] والتي استعادها ماكس

---

(٦٣) راجع فريديريك نيتشه، السلالة الأخلاقية، Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale, Paris, Gallimard, XXX.

شيلر[٦٤] Max Scheler. ثمة عنصران في الضغينة: من جهة، هي مأثرة تنكرية: ما يظهر على أنه حب هو في الواقع كراهية، ما يظهر على أنه شهامة هو في الواقع خنوع. من جهة أخرى، ثمة انعكاسية بدل أن تكون هناك تلقائية. من «الطبيعي» أن نعيش حياتنا وبالتالي، أن نحدد أنفسنا بالنسبة للآخرين. إن رضخنا منذ البداية إلى تحديد أنفسنا عبر نظرة الآخر إلينا، نكف عن العيش بحسب فطرتنا. لا يرفض هذا البعد الجوهري تأثير العالم الخارجي، ولا يعني أن الذات هي التي ينبغي عليها أن تقرر كل شيء، وأن الآخر أو المجتمع لا يمارسان أي تأثير. فهو يشير إلى مكمن المؤثرات: إن كان الحب «منعكساً» بمؤثرات غير المؤثرات التي تتعلق بالشعور العاطفي، فهو فاسد. كذلك الذاتية الداخلية، فلا يجب أن تخضع لأهداف أخرى[٦٥]. في الإسلام المتشدد، تسيطر الكراهية على العلاقة مع الآخر، لا سيما الغربي، فهو يعزل الآخر ويحوله إلى شيطان، منكراً بذلك آليات الذاتية الداخلية الحيادية والخالية من الضغينة. هذه الظاهرة ليست محصورة بالإسلام فقط، ونجدها في أشكال مختلفة من التطرف [98] تشوه الذاتية الداخلية من خلال إخضاعها لمعتقد مقدس، وعبر إناطتها، بإفراط، بمانوية، حيث من يبتعد عن القاعدة هو الذي يتحمل الدور الملعون[٦٦].

---

(٦٤) راجع ماكس شيلر، إنسان الضغينة، Max Scheler, L'Homme du ressentiment, Editions Gallimard, 1958, (Première édition), 1912.

(٦٥) يبيّن كانط Kant أن العلاقة مع القانون المعنوي، لا يجب أن تجعل من الآخر أداة لهدف آخر. لهذا السبب، عندما نتحدث عن التلقائية حسب نيتشه Nietzche والتي استعادها وعدّلها ماكس شيلر، يكمن الأمر في أنماط تكوين العاطفة، العلاقة بالذات، وبالآخر وبالعالم أكثر منها رفض الانعكاسية.

(٦٦) راجع لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، راجع فرهاد خسروخافار، حجة =

نجد في الضغينة بعداً ثانياً، من الممكن وصفه بغير المنطقي. إن كره جماعة نختارها لمعاقبتها (كراهية الإسلامي المتطرف للغربي، أو المعادي للسامية لليهودي، أو كراهية الجماعات اليهودية المتطرفة أو الهندوسية للمسلم، مثلاً)، هذا الكره يعمي بصيرة الذين يسكنهم، ويفقدهم أهليتهم لاختيار استراتيجية غير استراتيجية الموت: قد يتعلق الأمر بقتل الآخر بأي ثمن، أو بقتل النفس، أو الاثنين معاً.

إن أتباع الإسلام المتشدد، يعانون من رفض العالم الغربي لهم إلى درجة أصبح فيها نضالهم يؤكد أكثر وأكثر تفوقه عليهم، ويسيطر منطق الموت على نفوسهم، والموت هو المكان الذي تتحقق فيه الذات، كما الآخر. والأمر في هذه الحالة لا يتعلق بقبول الموت كاحتمال لتحقيق مثاليات ما (ما يقوم به العديد من الأفراد الذين تسيطر عليهم مثاليات «سامية» كالقومية، أو النضال ضد أنصار الشر المطلق كالأنظمة النازية أو الشيوعية الستالينية). الأمر يتعلق، في حالة غشاوة الموت، بوضع عقلي يرى في الموت نوعاً من تجسيد لمثال الكمال المطلق، هذا المثال الذي يحمل في طياته قيمة ما، يمنح تحقيقها سعادة لأنصارها. بين التضحية بالذات لدعم مثالية في الإنسانية، وفعل التضحية بالذات وبالآخرين حباً بالموت، ثمة مسافة تكون في بعض الأحيان دقيقة.

عندما يتمّ الإقدام على الموت، وحيث يصبح هذا غير خاضع لهدف مغاير، يكون الوسيلة لتحقيقه، [99]، وحيث تصبح المثالية مميتة ومصبوغة بالانبهار بالموت والقضاء على الذات والآخر، عندئذ،

= القدس الفرعية، Farhad Khosrokhavar, L'Instance du Sacré, , Paris, Cerf, 2001.

باستطاعتنا أن نتكلم عن ضلال مرتبط بالضغينة. فالهدف الأخير هو إذاً نقل الذات كما الآخر (العدو) إلى الموت، عبر تحوّل للذاتية تحوّل بدورها الحياة إلى موت. غالباً ما يتمّ بلوغ هذه المرحلة في أشكال التدين المتطرف ولا تستثني أي دين، لكن نجدها أيضاً في أشكال متطرفة من القومية أو الأيديولوجيات العريقة. في الإسلام المتشدد، ولدى بعض الأتباع، ينظر هذا المنهج المميت إلى الحياة كحالة نقص بالنسبة للهناء الذي يتحقق عبر القضاء على الذات وعلى الآخر، أو الشهادة. هذا النوع من الشهادة وسم بميسم الضغينة، ومضمونه الأنثروبولوجي لا يحمل عقلية الأتباع الذين ينوون النضال حتى الموت ضد العدو، عبر القبول باحتمال الموت في معركة نهايتها غير أكيدة.

في الشهادة المرضية، سواء أكان على مستوى المؤثرات أو منطق العمل، الأمر يتعلق بنوع مسلكي يقيم الموت كنهاية لا الحياة. من المؤكد أن هذا النوع من العمل بإمكانه أن يبرر بمرجعيته لمثالية «سامية». فالشهادة، كما البطولة، تعني التضحية بالحياة في سبيل مثالية تفوقها في المكانة. بذلك، لم تعد الشهادة غير منطقية أكثر من أنواع أخرى من التفاني، وفي نظر فاعليها، ثمة تأكيد شرعي لمطالبهم التي لا يمكن وصفها بالمرضية. تنتج الشهادة المرضية عندما يتم الانعكاس الناتج عن ضغينة مضاعفة. لم يعد المبتغى هو تحقيق مثال الكمال المطلق فحسب، بل التخلص من الحياة، عبر القضاء على العدو في تصور مريع يهدف إلى إنهاء الحياة. طالما نحن في منطق الشهادة [100]، فإن موت الذات والعدو يخضع لهدف يقضي على الظلم، ويقيم العدل، ويعيد العلاقات مع حياة سعيدة للعالم أجمع (أو للمجتمع). ليس ثمة انبهار بالموت، بلذة الموت، بالبحث عن الهناء في الموت وعبره. تبدأ الشهادة المرضية حيث تنتج هذه النقلة في

المعنى: يحل منطق الموت مكان المنطق الذي هو رأس النضال للحياة في سبيل مثال كمال تمّ العبث به.

عندما تنبع الشهادة المرضية من رفض فردية عاجزة عن تحقيق ذاتها داخل مجموعة وطنية، كما في الحالة الفلسطينية، والجزائرية، والإيرانية، الشيشانية، يرى مريض الشهادة أن سبب فشل مشروعه كامن في تقصير المحيطين به وعجزهم عن الإرتقاء إلى مثال التضحية. في الحالة الفلسطينية، السلطة الفلسطينية هي التي قصرت، وكذلك الفتن داخل مختلف الجماعات، ومن في الخارج (التونسيون) ومن في الداخل. بإمكاننا طبعاً، أن نذكر التواطؤ الغربي أو الأمريكي (من الممكن أن يكون جزء منه صحيحاً) في الفشل الذي نشعر به. علماً أن الأعداء مشخّصون. تكمن الشهادة المرضية في جعل التظلم مطلقاً، وفي منح العدو مكانة رئيسية، وفي تجريم الذات والآخر في شكل مبالغ فيه من غير وجه حق. فاليأس يأخذ الحياة نحو الموت، والانعكاس يؤرجح الكمال نحو الموت، فيتحول الشعور الديني إلى شعور مميت، ويتشح بهذه النظرة السوداء التي تجعل من الموت الكمال المثالي، حيث يتذوق الفرد مسبقاً طعم الانبهار المبهج.

في حالة الأمة الجديدة الأسطورية والعابرة للقوميات، يكمن الانعكاس في تضخيم واقع افتراضي منقوش في قلب المشروع. ثمة إذاً ميل أكبر لدى المؤمنين لأن يصابوا بالشهادة المرضية، حيث يكون، المثال المناط بالحركة هو في أساسه مستحيل المنال ومنذ البداية. [101] بينما الشهادة المرضية تحمل معنى مأساوياً لدى أتباع هذه الجماعة القومية - لا يمكن تحقيق الذات، وأن مطالب الفرد تواجه رفضاً قاطعاً- أما في الحالة الثانية، فإن غياب المأساوي هو المعلوم.

ويفقد الموت - قاتلاً أو مقتولاً- طابعه الفردي، أو الشخصي.

فالمقياس يتغيّر ليس في الموت فحسب، بل في الوجود المعاش. في هذا الوضع، لا بأس من الاستعارة المعلوماتية نظراً لأن عدداً كبيراً من أتباع الأمة العابرة للقوميات، يتقن استعمال تكنولوجيات التواصل الجديدة. على غرار شاشة الكمبيوتر التي تفرغ من مضمونها نتيجة لفعل فيروس معلوماتي، يُعاش الموت كوضع مجرد مؤثر محدد. إن الموت، هو تذويب للذات في هذه الأمة الجديدة التي تتسم بالفراغ. فهو مدوّن بطريقة ما بين السطور، كشاشة فارغة في مشروع أساسي ليس له موضوع محدد، عندئذ، وفي كل الحالات، لن يتحقق كمشروع. من جهة أخرى، ليس له مضمون محدد لأنه يتعلق بمنطق الشبكة، حيث المجموع يستنفد في تفاعل إلكتروني وشكلي (من دون مضمون ثقافي أو اجتماعي) بين أعضاء جماعة تفتقد التوجيه والثقافة المجسدة.

لدى تنظيم القاعدة، يقترن الشعور بالانتماء إلى الإسلام حسب منهج شمولي يختلف عن نهج الشهادة القومية. فما يُسعى لتحقيقه هو حركة تأسيسية لدولة إسلامية على الصعيد الكوني، وذلك في غياب مجتمع إسلامي يصلح لمشروع كهذا. لدينا مجتمعات إسلامية في عالم الواقع وليس مجتمعاً واحداً. [102] هذه الأمة الجديدة الأسطورية البحتة تفترض ضمناً وجود عدو أسطوري على غرارها، غرب أسطوري، اختراع ابتكره أتباع إسلاميون. تكمن كل المشكلة في معرفة إن كان الأمر في هذه الحالة يتعلق بحرب بين الحضارات(٦٧)، في عالم يتسم بنهاية الأيديولوجيات(٦٨) أو بظاهرة من نوع آخر.

---

(٦٧) راجع صموئيل هانتنغتون، «صراع الحضارات؟»، Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations ?", Foreign Affairs, 72, nº3, 1993.

(٦٨) راجع فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man, New York, Free Press, 1992.

حتى ولو كان معظم أعضاء تنظيم القاعدة عرباً، لكنهم ينتمون إلى مجتمعات مختلفة. ويعيش هؤلاء في كون متعدد الثقافات، ويشاركون في تعددية ثقافية من دون أي انتماء لأي منها، ويعرفون كيف يعبئون أنفسهم ضد العدو، لكنهم عاجزون عن إيجاد نهج متماسك ومشروع لا يحدّد حصرياً بمبدأ مقاومة الشر المطلق. لهذا السبب، فإن انعكاس الموت في منطق الموت يتم بسهولة كبيرة. فهو النتيجة المنطقية لكراهية العدو، وذلك من دون أن تحمل الهوية أي «إثبات إيجابي للذات». ولهذا السبب، يصعب علينا القول بأن الموضوع يتعلق بصراع بين حضارتين، الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. يتبدى الأمر هنا في صراع بين «مستغربين» ضد غرب أسطوري، عبر اقتراض تكنولوجيا متطورة من الغرب، وانتشار الأتباع في أوساط ثقافية غربية طوّروا حيالها مسلكاً مزدوجاً قابلاً لأن يتحول إلى عداء. بالنسبة لأغلبيتهم، يصبح الإسلام في هذا الوضع، اسماً يستخدم كدعم لكره الغرب، تمليه عليهم وسائل الإعلام الغربية التي تندرج في منطق إنتاج الخبر المستوحى من الغرب (كقناة الجزيرة).

في هذه الحالة بالتحديد، ليس ثمة صراع بين الإسلام والغرب، بين حضارتين، بل ثمة عداء [103] تنشره جماعات مستغربة بشكل واسع. وهؤلاء موجودون في جميع المجتمعات المتعددة الثقافات، ويحددون أنفسهم، كما هو حال بعض الطوائف المتطرفة، من خلال عدائهم للغرب الأسطوري والشيطاني. فلا المضمون الثقافي لمحركي الشبكة، ولا منطق عملهم، ولا ذهنيتهم ينتمي إلى أية حضارة مستقلة، ولا لأي نمط مسلكي للوجود قد يتعارض تعارضاً مستعصياً مع الغرب. فالأمر يتعلق بأبعد من ذلك، بانشقاق داخل العالم الحديث، يشكل فيه الغرب، شئنا أم أبينا، اللاعب الأساسي. وخير

دليل على ذلك هو ظهور أشكال طقوسية لهذه العداوة في العالم المعاصر. إن أصل هذه التعارضات يرجع إلى أن الحداثة فقدت مركز ثقلها، حيث تتألف أشكال الفردية بطريقة «تتعلق بالهوية». إننا نعبد مثاليات متعارضة. أضف إلى ذلك مجتمعاً يتمحور حول وسائل الإعلام (لا سيما التلفزيون)، وحقيقة أصبحت افتراضية في عالم يتعقد أكثر وأكثر، وأخيراً، لامساواة فادحة (معاشة ومضخمة عبر الشاشة الصغيرة)، فنحصل عندئذ على هذه الأشكال المتناحرة في تشكيل الأمة الجديدة على مستوى الكرة الأرضية. بالنسبة للوضع الإسلامي: ثمة ظاهرتان تضخّم مداهما: غياب أي حل للقضية الفلسطينية التي أصبحت دمّلاً في العالم الإسلامي، مع كل ما تحمله من إذلال وتفكك جعلتهما الشاشة الصغيرة حاضرين باستمرار في حياة مسلمي الشتات في جميع أصقاع الأرض، وغالباً عبر بث مباشر؛ من جهة أخرى، شعور المسلمين والعرب بالإساءة حيال تدخل الغرب لأسباب استراتيجية، كإقامة القوات العسكرية الأمريكية في السعودية بعد الحرب على العراق في عام ١٩٩١.

[104] الموت والخوف من الموت

ليس بوسعنا أن نكون شهداء إن لم نتجاوز الخوف من الموت. لهذا السبب، تتكفل بعض التنظيمات بالمرشحين للموت وتحضرهم. فتقدم لهم إيحاءات، وتشربهم أفكاراً. في هذه الأشكال التقليدية، كما سبق ورأينا، تتمتع الشهادة ببعد طقسي في الجوهر. فنحن نحدّ على الشهداء القديسين، ونمجد فضائلهم القتالية وقدرتهم على تحمل المحن والآلام لخلاص أمة المؤمنين من الانحراف والفساد (إحياء ذكرى موت الحسين أو ذكرى وفاة حمزة، عم الرسول). إن الموت هو موت الأشخاص المقدسين (صحابة الرسول أو أفراد عائلته أو سلالته)،

وليس الأشخاص العاديين. تحدّ الأمة بأكملها على الشهداء وليس الأهل فقط أو الأقرباء. يكمن دورهم في إحياء شهادة هذه الكائنات البشرية الاستثنائية الذين يمنحهم التفاني الشعبي بعداً يفوق القدرة البشرية. يتحفظ كبار العلماء والشيوخ، بل إنهم يعارضون الوضع فوق البشري الذي يُمنح للقديسين والشهداء، بيد أن التفاني الشعبي يطالب به على حاله. لهذا السبب، لا نستسلم للشهادة إلا استثنائياً.

إن الشهادة الجماعية أو التي تنفذ بطريقة منهجية، من دون أن تدرج في منطق تعصبي وبدعي، هي ظاهرة حديثة. وقد بدأ مفهوم الشهادة الشخصية المرتبطة بالجهاد يأخذ أهميته بدءاً من القرن التاسع عشر وفي إطار تحديث المجتمعات الإسلامية. بيد أن هذا المفهوم، المرتبط بالجهاد، بدأ يأخذ معناه الجديد، بعد محاولات التحديث التي قامت بها الأنظمة التي حصلت على استقلالها الوطني ثم باءت بالفشل، أو أزمة تشكيل مجتمعات في طور [105] الاستقلال أو السيادة (الوضع الفلسطيني، والكردي، والشيشاني...). انتقلت الشهادة من موقعها الهامشي والاحتفالي لتصبح مركزية وتترك أثرها في المجتمعات الإسلامية التي تعاني أزمة. تتحول العلاقة بالموت إلى ثلاثة أشكال: أولاً، العلاقة تتفرد، وتوضع، بشكل واضح لا مجرد، في مكانة يتعذر على الإنسان بلوغها. ثانياً، تصبح دنيوية، وتُسيّس، وتأخذ معنى حديثاً يرتبط بالتمثيل الجديد للدين، والذي يتميز عن تمثيل كان يتعلق بماض سحيق. فالشهادة التفردية تتوافق مع دنيوية الديني التي تتراجع أمام هذا العالم وهمومه، وليس وفقاً لعالم سماوي يتعذر الوصول إليه، والذي قد يعيد العدالة فقط في آخر الزمن. من هذا المنطلق، لم يعد الموت هو ذاك الذي نعيشه عبر الشعائر وإحياء الذكرى فحسب، بل هو تنفيذ مجسد لاختفاء الذات، عبر فرد يقوم

بهذه المهمة كما هي. من هنا، يبدأ الشعور بالقلق حيال الموت، والخوف من الموت اللذين يجب تجاوزهما عبر الارتقاء روحياً إلى ما فوق الحياة، ووضع المصير في عمل لا رجوع عنه.

في وصاياهم، كما في مقابلاتهم، يؤكد الشهداء على عدم التناظر بينهم وبين أعدائهم. هم لا يخشون الموت، بينما العدو يخشاه كثيراً. يغلب هذا الشعور بالمواجهة حتى الموت، الشعور بالتحدي للآخر، بالتفوق على الآخر عند الإقدام على التنفيذ. بما أن الشهداء يعملون وسط بنى قائمة (حماس، الجهاد في الأراضي الفلسطينية، البسيج ـ قوات التعبئة الشعبية ـ في إيران، القاعدة في حالة الاعتداءات التي ارتكبت في الولايات المتحدة)، [106] فإحدى مهام هذه البنى تكمن في مساعدة الأتباع على تجاوز الخوف من الموت عبر اللجوء إلى الصلاة، وتلاوة القرآن الكريم، وإلى تعيين شيخ يتكفل بالمرشح، والتردد على أتباع آخرين بانتظار الشهادة ليؤلفوا معاً «أمة صغيرة في الموت»، بانتظار الموت، هذا شيء مؤكد، لكن كما لو أنهم غادروا الحياة وهم أحياء. يؤدي الموت أيضاً إلى تطهير الذات والتوبة. يطلب الشهداء من ذويهم أن يغفروا لهم المآسي التي تسببوا لهم بها، والتكفل بديونهم، وألا يرتكبوا أفعالاً قد تشوه صورتهم أمام الخالق(٦٩). يضمحل الخوف من الموت عبر اللجوء إلى رؤية دينية

(٦٩) هذا ما كتبه الشهيد أنور سكّر إلى والده: «أرجو منك أن تنسى كل الأخطاء التي ارتكبتها، وخلافاتنا. أنت رجل مثقف وتعلم أن الشهداء يعملون لخير العائلة، ولكي يكون مثواها الجنة». وكتب إلى زوجته: «انسِي كل المآسي التي سببتها لك. أتمنى من الله أن يهبك أطفالاً». راجع آنييس بافلوفسكي، حماس أو مرآة الاضطرابات الفلسطينية، Agnès Pavlowsky, Hamas ou le miroir des frustrations palestiniennes, Paris, L'Harmattan, 2000.

مفادها أن الآجال بيد الله، وهو الذي حددها مسبقاً. عبد السلام فرج، مؤلف كتاب «الفريضة الغائبة»[٧٠] يؤكد أن كل فرد يعيش حياة عابرة وسيموت عندما يحين أجله. أما الشهداء الإيرانيون فيكررون القصيدة التي ترسم قدر كل فرد عندما يحدد الله أجله[٧١]. يقاوم الشهداء الخوف من الموت عبر هذا التمثيل للموت الذي حُدِّدت ساعته مسبقاً. لن يموت الشهيد إلا حين تحين ساعته، شاء الموت المقدس أم أبى. عندئذ، يقرر الشهيد أنه من الأفضل له أن يعانق الموت المقدس من أن يموت في سريره خائفاً وأخرق.

يستنجد الصراع ضد الخوف من الموت بمستويات رمزية أخرى سائدة في العالم الإسلامي والمتوسطي، لا سيما معنى الشرف. يجب النضال حتى الموت ضد الاعتداءات الإمبريالية الأمريكية (الحالة الإيرانية)، والروسية (الشيشان) والإسرائيلية (فلسطين)، **[107]** للحفاظ على شرف المسلم الذي لطخه هؤلاء، فيتحول مفهوم الشرف إلى لازمة في الجهاد ضد العدو. لا يكف الشهداء في وصيتهم عن ذكر الجهاد لتبرير التزامهم حتى الموت، وذلك بهدف جعل خيارهم حلالاً أمام ذويهم الذين غالباً ما يبدون تحفظهم، أو بهدف إخفاء ارتباكهم، وتأكيد صحة خيارهم أمام أنفسهم، عبر موتهم في ريعان الشباب. وبذا يحطم الشهداء أحد أركان المجتمع الذي يقوم على المساعدة المتبادلة بين الأجيال، لا سيما في غياب دولة الرفاهية، التي تتكفل، كما في الغرب، بمشاكل المسنين. عند تذرُّعهم بالشرف،

---

(٧٠) راجع جيل كيبيل، النبي والفرعون، مرجع سبق ذكره:
Gilles Kepel, Le Prophète et le Pharaon, op. cit.

(٧١) راجع فرهاد خسروخافار، الإسلام والموت، مرجع سبق ذكره:
L'Islamisme et la mort, op. cit. Farhad Khosrokhavar

يحاولون أن يتداركوا رمزياً هذا التقصير في واجب مساعدة الأبناء للأهل.

لا يحاول الشهيد أن يقلل من قيمة وجوده الشخصي فحسب، بل من قيمة ذويه أيضاً. تكمن المشكلة في معرفة ما إذا كان قتل الأبرياء حلالاً في الإسلام. بالنسبة لمحفوض العسولي (أبو المنذر)، أحد قادة الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر، ثمة ثلاث فئات من الجزائريين: من يناضلون ضد الإسلام، من يقومون بالجهاد في سبيل دين الله، وأخيراً، من يدعمون الإسلام عبر الديمقراطية والانتخابات. ويضيف، إن الفئة الثالثة هي فئة المخادعين ويجب أن يقتلوا كالفئة الأولى. في نهج يطالب بالنضال في سبيل الله وبالموت في سبيل قضية كمكافأة بحد ذاتها، والنية في فرض شكل لعدو الإنسانية جمعاء، يكون من يتقاعس عن هذا النضال كافراً، وقتله حلالاً دينياً، سواء أكان مسلماً أو غير مسلم. هذا الأمر يتناقض مع التقليد الإسلامي الذي يحرم قتل الشيوخ، والأطفال، والنساء، ويحرم قتل غيرالمسلمين ممن لا يشاركون في القتال. [108] بالنسبة للبعض، لا ينبغي قتل المسلمين حتى ولو كانوا على جبهة المعركة.

ثمة علاقة صوفية تتطور أيضاً بين الذات والرغبة. الرغبة الوحيدة التي تستحق أن تحمل هذا الاسم هي الرغبة في الموت في سبيل الله، في سبيل قضيته، وأيضاً حباً فيه. إن الانبهار الوحيد هو ذاك الموجه نحو الله، وليس نحو الأشياء المادية في الحياة. إن تركيز الرغبة على الله تفكك الروابط مع العالم، حتى العائلية منها. في حالة تنظيم القاعدة أو الشهداء الفلسطينيين، ولأسباب أمنية، غالباً ما يجهل الأهل قرار أولادهم بالموت. زد على ذلك أن على الشهيد أن يبتعد عن كل ما يذكره بتعلقه بهذا العالم، ولا تستثنى العائلة من ذلك. ينشئ

التنظيم لقاء بين الشهيد المستقبلي وأعضائه، وهو لقاء لا يجب أن تشوبه أي شائبة. هذه الجلسة المغلقة مع الموت أساسية، والاجتماع بينهما يجب أن يترسخ. حتى لو كان هذا الأمر مستحيلاً مادياً، كما كان الحال في الولايات المتحدة، خلال التحضير لاعتداءات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، من الممكن تحرير نوع من وصية أو كتاب ملازم لصاحبه يخلق بطريقة ذاتية هذه الجلسة المغلقة، وسط أمة خيالية تحلل قرار الموت، بوصفه عملاً مقدساً. هذا ما كانت عليه وصية محمد عطا، حيث لم يكف عن ذكر سور من القرآن، والطابع المقدس لهذا الموت، وضرورة التعمق بها قبل الإقدام على التنفيذ(٧٢). ينبغي أن تترافق النظافة المعنوية مع النظافة الجسدية عبر الوضوء الذي يطهر الفرد، ويحضره للقاء الله في العالم الآخر. إن دنيوية الديني تصبح حاسمة: يكرس الشهيد العلاقة الوثيقة مع العالم وطبيعة المقدس السياسية بامتياز. [109] فالتفوق المطلق للمقدس يجمع بين هذين المجالين، الدنيا والآخرة. ويتحول المقدس إلى دنيوي ويترك أثره على السياسي والاجتماعي.

يشكل الموت مفهوماً مركزياً في الشهادة الحديثة، لا لأنه يعني اختفاء الفرد الذي يهب نفسه فحسب، بل لطبيعة الرهانات التي تدخل في اللعبة. لا ريب أنه، وفي جميع الأزمنة، خلال انتفاضات الزمر الإسلامية ضد السلطات القائمة، كانت المرجعية هي العدالة وغالباً ما كان الحكم يتهم بالظلم. يؤكد حديث نبوي يذكر عادة على أن: «المُلْك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم». بيد أن مفاهيم

---

(٧٢) راجع صحيفة لوموند، «المساء الأخير»، قبل الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر»، Le Monde, ""Le deriner soir" avant le 11 septembre", 2, octobre 2001.

العدالة والظلم تحدد حسب الرؤية التقليدية التي كانت تنص على علاقة بين الأمير والشعب بمثابة علاقة الراعي بقطيعه، وهي علاقة تقوم على الاعتراف بتفوق الأول مقابل الحماية التي يمنحها للثاني. كانت هذه العلاقة تستثني السياسي، وترفض أي مشاركة للشعب في الحكم، وفي المقابل، تقتضي من الحاكم أن يحمي رعاياه من الأقوياء في المملكة.

ثمة حدث جديد يظهر حالياً على الساحة: لا يهدف موت الشهيد حالياً إلى طرد الحاكم الظالم لإحلال آخر مكانه، على غرار الراعي الذي يقود قطيعه فحسب، بل يتعلق الأمر بنوع جديد من الفرد في طور التكون، يتميز بمبدأ التفرد الذي يجعل من الموت رهاناً سياسياً من نوع جديد: تطرح بين السطور علاقة جديدة من نوعها مع السياسة، والثقافة، والمجتمع. قد تكون هذه العلاقة غير ديمقراطية، أو حتى ضد الديمقراطية، فالموت، من الآن فصاعداً، يولد الإرادة في إثبات الذات وليس ضرورة فرض حاكم جديد يتوافق مع النموذج التقليدي. [110] إن الشهادة تكمن في إبراز الرغبة في أن نكون ما نحن عليه، رغبة غالباً ما تكون مضطربة، منكرة، ومرفوضة من قبل وضع معاش وكأنه حتماً ظالم. وهي تعزى أيضاً إلى الإرادة في تكوين أمة جديدة، يختلف مضمونها عن الأمة الموجودة ولا تتطابق مع «الإسلام الحقيقي».

هذه الأمة الجديدة المضخَّمة، إلى حد المبالغة، تنفصل حتى عن التقليد، حتى ولو غيّبت طابعها الجديد نسبة إلى ماض أسطوري. في الواقع، حتى عندما تهب نفسها لإعادة إنتاج هذا الماضي العريق، فهو ماض معدّل لا يمت للمجتمعات الإسلامية بصلة. يبرر الماضي الممجد شرعية الطموح الجديد واحترامه، الطموح الذي يقوم على عالم

الأخوة المتجددة، عالم تكون فيه الحقيقة اليومية السائدة مبنية على أنانية الفرد وعلى استحالة اتحاد القلوب. الأمة التي يتمناها الفرد، ويدعو الله لتحقيقها، هي تقديس الرغبة في العيش في مجتمع أخوي، مقابل عالم، يفكك بنيات المجتمعات القديمة ويولّد مجتمع الأنانية، من دون أن تتمكن الذات من تحقيق نفسها فعلياً، وموضوعياً، وواقعياً.

يمكن التفكير بنوعين من الموت: في الحالات الفلسطينية، والجزائرية، والإيرانية، يعبّر الشهيد عن تحقيق ذاته في الموت، بسبب إخفاقه في تحقيق ذاته لخدمة الأمة. لقد عجزت هذه الأخيرة من أن تكون وفقاً لطموحات الشهيد. كانت هذه الأمة تحمل مشروعاً يهدف إلى إعطاء معنى لأمنيات الفرد الجديد.

في حالة تنظيم القاعدة، الموت هو إشارة من نوع آخر للتخلي الرباني. إنه الشعور بانتزاع الذات لدى الذين يعيشون «افتراضياً» [111] مأساة الآخرين، ويوكلون لأنفسهم دور مصلح الأخطاء، لا لإصلاح العالم في اختلالاته الضائعة، ولا لولادة إنسانية جديدة، أو لإنشاء أمة جديدة، بقدر ما هو لتوسيع معنى معركتهم ضد العالم أجمع. نشهد «عولمة» الموت المقدس، التي تتضمن، في هذه الحالة، محتوى أنثروبولوجياً وسوسيولوجياً يختلف عن مضمون الشهداء الذين يسعون إلى تحقيق ذاتهم وسط أمة منكرة، حسب أمنياتهم. الموت، في هذه الحالة، يعيد ربط مفاصل العلاقة بين الذات والجماعة بشكل جديد. إنهم أفراد يتوقون إلى هوية، وينكبّون على هذا النوع المعولم من الشهادة: شباب وسمتهم البلدان الأوروبية (كفرنسا وإنكلترا)، أو مهتدون يتوقون إلى الاعتراف بهم، أو مهاجرون يشعرون بفجور الغرب بعد أن عاشوا فيه.

تعزى الشهادة، أياً كانت طبيعتها، إلى الرغبة في الموت، وتميل

وفقاً لأسئلة واضحة ومكررة: ما هو السبيل لتجاوز الخوف؟ كيف لي أن أضبط خوفي من الموت؟ إدارة عملية القضاء على الذات؟ إضافة إلى أنواع أخرى من الأسئلة: كيف يلحق الموت بالعدو؟ كيف يقضي بدم بارد على أفراد ليس لهم صلة مباشرة بالحرب، ولا يستطيعون حتى الدفاع عن أنفسهم؟ في عبارات أخرى، السبيل إلى القضاء على الآخر، من دون أدنى شعور بالذنب، أو من دون التأثر بارتكاب محرم أساسي، وهو الحق بقتل الآخر؟

لمقاومة الخوف الذي قد يسيطر على الفرد، بعيداً عن أشكال الإيحاءات الذاتية التي سبق ذكرها، غالباً ما يشار إلى الجنة. ويصبح التركيز على حياة أخرى، أبدية، في عالم [112] أفضل بكثير من الذي يقيم فيه التابع. يكافئ الله عمله ويمحو له ذنوبه كلها، ويرفعه إلى مرتبة المختارين. في هذا العمل، وعبره، ينجح الشهيد في تجاوز تفاهة وجوده في هذا العالم، وفي معانقة الهناء في العالم الآخر، كثمن ومكافأة لعمله المقدس.

ما يبقى هو مساعدته على تجاوز تحريم قتل أفراد آخرين ليسوا متهمين بشكل مباشر، أو ليسوا مسؤولين بشكل تام عن وضع الشهيد. حسب تفاوت نظرة هذا الفريق أو ذاك، تطرح وسيلتان: من جهة، هناك آراء فقهية تعطيها المرجعيات الدينية التي تحلل قتل أفراد يشاركون من بعيد أو من قريب في نظام سياسي يضطهد المسلمين. وهذه الفتاوى تعلن، في الوقت نفسه، بأن قتل المسلمين الذين يساهمون باستعباد إخوانهم في الدين، حلال أيضاً.

هناك وسيلة أخرى لمقاومة محرم القتل، تكمن في تدريب التابع ذهنياً على القتل أو المجازر التي تحدد كطقوس دينية، حيث يُغتال «الأعداء»، كأشرطة الفيديو الموجودة في بريطانيا ـ والتي كانت

موجودة في فرنسا ـ حيث نرى مقاتلين مسلمين في معارك دامية مع أعداء يقتلونهم في نهاية المطاف. أحدها شريط سجلته جماعة جزائرية متطرفة، وتحمل عنوان «الجزائر». كان يباع في لندن في بداية العام ٢٠٠٢ بسعر زهيد: ١٠ جنيهات(٧٣). يبدأ الشريط بدعاء: «قاتلوهم إلى أن ينفذ حكم الله على الأرض». يليه التعليق: «أعداؤنا يناضلون باسم الشيطان، وأنتم تناضلون باسم الله». [113] ينصب المجاهدون فخاً للجيش الجزائري. يقترب موكب عسكري من الطريق ونرى انفجاراً يقضي على الشاحنة وعلى الجنود الذين كانت تقلّهم. يقترب المجاهدون من مكان الانفجار وتبين الكاميرا المجزرة. تظهر أجساد الجنود الجزائريين غارقة في الدماء، جسد بدون رأس، وآخر لم يبق منه سوى كتلة لحم ممزقة. فجأة، يعلو صياح أحد المقاتلين: ما زال أحد الجنود على قيد الحياة. يشهر المقاتل خنجراً ويذبح الممدد على الأرض على الفور. تظهر الكاميرا خمس مرات الدم الذي ينفر من أوداج الرجل المذبوح. يكرر هذا العمل مع باقي الجنود الموتى. شريط آخر عنوانه «مرآة الجهاد» يعرض الطالبان في أفغانستان وهم يحزّون بالخنجر رؤوس جنود حلف الأطلسي. وآخر صوّر في البوسنة، يعرض معركة الجهاد ضد الكفر. تهدف هذه الأشرطة، من جهة، إلى نزع صفة الإنسانية عن العدو، سواء كان مسلماً (الجنود الجزائريون الذين قتلوا هم مجندون انخرطوا على الأرجح بالقوة في الجيش)، ومن جهة أخرى، إلى تلقين درس في فن القتل. يعرض القتل كعمل ذبح مقدس (كما يذبح الخروف) ويمتد ليشمل عدو الإسلام. العدو

---

(٧٣) راجع صحيفة ذي أوبسرفر، «عليك أن تقتل باسم الله إلى أن تُقتل»، The Observer, "You have to kill in the name of Allah until your are killed", The Observer, 27 janvier 2002.

كحيوان يحلل ذبحه. اللجوء إلى السلاح الأبيض، يهدف، من جهة، إلى تعزيز هذه الفكرة، ومن جهة أخرى، إلى التذكير بوقائع مسلحة لأبطال في الإسلام.

خاتمة

[329] لقد عرضنا نوعين من الشهادة في هذا الكتاب. يتعلق الأول، وهو كلاسيكي نوعاً ما، بالذين يتوقون إلى تأليف مجتمع مستقل، وأمام استحالة بنائه، يلجأون إلى الموتُ المقدس، مساهمين بذلك في إقامة أمة من بعدهم، وبالقضاء معهم على أكبر عدد ممكن من الأعداء. وبالتالي، يشركون الذين يعتبرونهم العائق أمام بنائهم لمجتمع وطني يتمنونه في سريرتهم، في اضطرابهم.

ثمة شهادة أخرى تؤازر الشهادة الكلاسيكية، لكنها أكثر إرباكاً في طموحاتها. فهي تطالب بمجتمع عالمي يتجسد في عولمة إسلامية عبر تحطيمها للشر الذي يعارضها: الغرب المجسد في الولايات المتحدة، ثم، بدرجة أقل، في المجتمعات الغربية الأخرى. تكمن أصول هذا النوع الثاني من الشهادة في القضاء على العالم القديم الذي شكّل النظام العالمي من خلال ثنائية الغرب والشرق، وفي إضعاف الخيال القومي، الناتج عن أزمة الولاءات ومبادئ إثبات الهوية الذاتية في أمم تشكلت عقب العولمة. الإسلام هو الذي عُيِّن للعب دور قطب الولاء، والناطق الرئيسي باسم هذا التوعك، حتى مع كونه ليس الوحيد. في الواقع، عدد كبير من المجتمعات الإسلامية تعيش في وضع حرج. في بعض الحالات، استحوذت دولة ما تحولت إلى نظام

وراثي، على الاستقلال، كما هو الحال في الجزائر. وفي حالات أخرى، إن الصراع في الشرق الأوسط هو الذي أحيا شعور العالم الإسلامي بالذل أمام إسرائيل التي تعتبر عميلة إمبريالية للغرب. ثمة نظام آخر، تكمن جذوره في انبثاق بلدان إسلامية جديدة، بعد انهيار الإمبراطورية السوفياتية، عاجزة عن بناء نفسها بعيداً عن هدر الدماء، والسبب يكمن في جزء منه في إمبريالية القوة الاستعمارية الجديدة، روسيا.

غيّبت جزئياً الدعوة إلى موضوعتين أساسيتين: الجهاد والشهادة، تعددية هذه الظواهر وخاصية كل حالة. تعطي الدعوة إلى هذا التمثيل طابع الكونية لمعاناة البعض والبعض الآخر، وتوهم بدافع واحد هو نفسه للجميع. في الواقع، هناك عالم بأسره من الاختلافات بين الفلسطيني الذي يطالب بأمة، والشيشاني الذي يطمح بالاستقلال عن روسيا، والبوسني الذي كان يطالب بانسحاب الجيش الصربي، من جهة، ومناصري القاعدة الذين يضعون نصب أعينهم تدمير الإمبريالية الغربية، من جهة أخرى. يريدون هدم الغرب لا لإحلال نظام ملائم آخر مكانه، على غرار اليسار الثوري، بل لكسر عالم منحرف ومتغطرس، لكن من دون إحلال مبدأ نظام كوني آخر مكانه.

إن تزامن هاتين الظاهرتين - إحداهما قومية، والثانية عابرة للحدود القومية - يولّد روابط بينهما. لكنهما تبقيان مختلفتين في طبيعتهما، فإن كانت الحالة الأولى هي حالة عالم الأمم، فالثانية ترجع إلى نظام شامل جديد في طور التكوين، حيث تظهر آثاره غير المتوقعة في هذا النوع من الشهادة. يتشكل العالم الجديد، حيث يُعبّر عما يزعج، والذي يرفضه الكثيرون من دون معرفة طموحاتهم وحلولهم كبديل، في الفجوة التي تركتها الأمم وانهيار النظام القديم. في معنى

آخر، موت النوع الثاني درامي وغير مجد: درامي لأن الأمر يتعلق بموت الآلاف من الأشخاص، لم يكن لهم أي التزام مباشر بحرب غير معلنة وغير محددة بشكل واضح برهانات محصورة؛ وغير مجد، لأن تدمير الغرب كلياً، كما تطالب هذه الحركات مستحيل من دون انهيار العالم أجمع، لأن ما يسمى خطأ بالغرب، يشكل من الآن وصاعداً جزءا من مكتسبات الإنسانية، حيث الاتساع يطال حتى خيال وشروط عيش ليس هؤلاء المحركين فحسب، بل أعداءهم أيضاً. قد تحمل شعارات كـ «قرآننا هو دستورنا» أو «الإسلام نظام كامل»، أو «شريعة الله في الأرض» معنى في أمة ما، وفي حال نجاح الحركة التي تحملها، فقد تفسح المجال أمام إقامة حكومة إسلامية. ولكن على مستوى العالم، هذا النوع من الشعارات يفتقد أي معنى، باستثناء معنى نهاية العالم، وهذا ما يسعى إليه بالتحديد من ينادون بإسلام شمولي.

ويصبح السؤال عندئذ هو التالي: ما هو السبيل لفهم هذه الحمية حتى الموت لجماعات تعرض نفسها للموت وتهدف في الوقت نفسه إلى القضاء على الآخرين؟

إن المدينة الحديثة، لاسيما المدن الكبيرة التي تعتبر «مدن مداخل»، هي بمثابة عواصم هائلة ومجهولة، حيث الشعور بضياع الذات والارتباك الناتجين عن الهيجان الشامل وغياب كل المعالم، حتى في وجود مجتمعات ظاهرة ومرئية من حيث المكان الموجودة فيه (شيناتاون Chinatown مثلاً)، يُشعر بالدُوار. إنها مدن مخيفة، على الأقل من حيث الإباحة الجنسية والاختلاط و«الفجور» التي حولوها إلى مدن سادوم وعامورة وبابل للعديد من المهاجرين، بل أيضاً، للذين يشعرون بأنهم عاجزون عن مواكبة الحداثة الجامحة والشيطانية.

وِلِد الشعور بالأمة الجديدة في هذه المدن، أكثر منه في مدن البلد الأصلي، حيث غالباً ما يكون الفرد مقمطاً بالقميص الجبري الذي فرضته عليه لا الحكومة فحسب، بل الضغوطات الاجتماعية أيضاً. قد نثور في القاهرة، أو في طهران، أو حتى في ضواحي الجزائر الفقيرة، أو حتى في الضفة الغربية (فلسطين)، بيد أن النتيجة هي نوع من حركة يرتبط بالأمة الإسلامية أكثر منه بالعالم في مجمله. حتى الثورة الإسلامية التي كانت تطمح إلى تصدير الإسلام إلى أصقاع الأرض كافة، تراجعت أمام بديهية طابعها القومي، ولم تستطع أن تمارس تأثيراً فعلياً إلا في لبنان، في بلد يفتقد حكومة ويعاني أزمة، عن طريق الطائفة الشيعية والمساعدات المادية والمالية التي تقدمها لحزب الله. وبعد بضع سنوات، عاشت وهم الثورة ذات الطموح العالمي، وما كان طارئاً هو مقاومة العدو العراقي ومناهضي الثورة في الداخل، كمجاهدي الشعب. فينبغي بالتالي أن نكون في قلب الغرب، في مدنه المعولمة، حيث كل شيء موجود، وحتى في معنى ما، يسودها وضع عدم استقرار عميق، وضع الرفض المتبادل وعدم التفاهم الثقافي. قد يلد مشروع ولادة إسلام معولم مرتبطاً في الأمة الجديدة العابرة للحدود القومية في مدن كنيويورك، أو باريس، أو مدريد، أو هامبورغ، أو روما، أو لوس أنجلس، أو ضواحيها. لن تستطيع هذه الفكرة أن تنبت في مكان آخر، إلا في قلب الغرب نفسه، في مدنه الأكثر تحضراً، لا في البلدات أو في مدن البلدان الإسلامية قليلة التحضر. إن عناصر القاعدة الذين قاموا باعتداءات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، ليسوا غرباء عن الحياة في الغرب، أو عن واقع الحداثة، بل إنهم، على العكس تماماً، على علم تام، وإدراك وثيق بالعالم الغربي للتثبت من تفوقه الجوهري، أو عدم

الالتزام بمعركة تنبثق من شعور بالنقص أو بالهلع. إن هذا المزيج المتفجر بين المشاركة في الحداثة ورفض اعتراف العالم بالإسلام، في نظرهم، هو الذي يفسح المجال أمام تمردهم، ويغذي كراهيتهم. يشعرون بأن الإسلام يُنتَقد بقسوة، وأن المسلمين مضطهدون. يشعرون أيضاً بأن الإسلام، الذي كان في الماضي في قلب العالم المتحضر، والمسيطر والواثق من نفسه، لم يعد في الحاضر إلا عبارة عن محيط يتلاعب به ويهمشه غرب فظ وعديم الأخلاق، يهدف إلى إذلاله وكسر كرامة أتباعه، وهدم آخر سور مقاومة أمام هيمنته غير الشرعية. يشعرون بألم حيال بلد كإسرائيل عدد سكانه لا يتجاوز العشرة ملايين، يحتقر مليار مسلم، عينوا أنفسهم ناطقين باسمهم بالوكالة. الإسلام الذي كان في الماضي أحد الأسياد الأكثر رهبة في العالم، يصبح اليوم تحت سيطرة غرب لا يكنُّ له أي اعتبار أو احترام، ولا أدنى شعور بالتضامن حيال آلام وفواجع الذين نصبوا أنفسهم كممثلين عنه. بيد أن من يصدرون هذا الحكم هم الأكثر تأثراً نوعاً ما بالغرب. لا يفتقدون الحداثة أو التحضر. معظمهم لا يعاني سوء معاملة أو تهميشاً على الصعيد الاقتصادي (ثمة في الغرب نفسه، من يعانون أكثر منهم بكثير الفقر والاندماج الاجتماعي والاقتصادي).

هذا الإسلام الذي يسعون لوضعه في مواجهة الغرب، ليس حضارة مختلفة فحسب، بل هو الوجه المظلم من الحضارة العالمية الجديدة، حيث الغرب يعتبر واجهتها.

لا يشكل الشهداء وإسلامهم المتطرف سوى أقلية صغيرة في المجتمعات الغربية. بيد أن هذه الأقلية فاعلة، ولهذا السبب، إن السعي لتحميل مجمل المسلمين كل مساوئ هذه الأقلية كبير جداً. إن الإسلام، حسب البعض، لِيس قابلاً لأن يتكيف مع العالم الحديث،

مع الفرد، مع مجتمعات الحق والمساواة التي تنبثق منها، لاسيما المساواة بين الرجل والمرأة، والتي تفترض مشاركة الجميع في تصور سياسي تعددي وديمقراطي. هذه الأسئلة، في صيغتها هذه، طرحت، منذ نصف قرن، في موضوع الديانة الكاثوليكية.

بيد أن هذه الأخيرة، أدرجت التمثيل الديمقراطي في مظاهرها الأساسية. وليس ثمة سبب يحول دون اتباع الإسلام النهج نفسه. لذلك، ينبغي عليه إيجاد الفقهاء الذين يقدمون التفسيرات التراتبية والتاريخية للنصوص المقدسة، وجماعات تعتمد العادات والتقاليد الحديثة في نمط عيشها. ما زال العنصر الأول في بداياته، رغم وجود بعض المفكرين الجدد في إيران، ومصر، والمغرب العربي، وفرنسا، وانكلترا، وتركيا، وبلدان كثيرة أخرى، يسعون إلى تجديد الفكر الإسلامي، وإظهار قابليته على التكيف مع التعددية الديمقراطية. أما العنصر الثاني فهو على الطريق الصحيح، وهو تكيف مسلمي الشتات مع الحياة الحديثة. هذان العنصران هما في طور التكون في المجتمعات الإسلامية نفسها، سواء في إيران، في مصر، أو في المغرب. فالتأملات حول الإسلام ومرجعيته الديمقراطية، تضع هيبة الإسلام المتطرف على المحك. ما يعوق، من الآن وصاعداً، الانفتاح الديمقراطي في المجتمعات الإسلامية، هو الصراع في الشرق الأوسط، وصراع كشمير، والشيشان، ووجود الطبقات المسيطرة التي تقوم على المحسوبيات، وحتى على الفساد، والتي تحتكر السلطة وتقمع مطالبة الطبقات الصاعدة بالديمقراطية. إن إدراج الديمقراطية في هذا الجزء من العالم يعوق سيطرة هذه الطبقات على الطاقات الاقتصادية والسياسية في هذه المجتمعات.

إن الشهادة ليست مرضاً خلقياً أو طفولياً يعانيه الإسلام، بل

وسيلة للارتقاء بالكرامة في أوضاع تكون فيها هذه الكرامة ممنوعة على المسلمين، وهي وسيلة للتنصل أمام المصاعب وتغييبها عبر الهروب نحو الموت، مع عزاء ضعيف وخطير يكمن في جر الأعداء والذات إلى هذا الموت. طالما أن المشاكل الأساسية موجودة، فإن المرشحين للموت سيكونون موجودين. إذا تم حل هذه المشاكل، فلن يختفي هؤلاء تماماً، لكن عددهم سيقل إلى أن يصبح هامشياً. المجتمعات العاقلة لا تحث الناس على معانقة الموت المقدس. من يلجأون إليه يشكلون أقلية صغيرة، طائفة من الأفراد المتحمسين. في هذا الشكل الهامشي، يصعب القضاء عليهم كلياً، لأن مجتمعاتنا الحديثة والديناميكية، لكن غير المتكافئة والظالمة، حيث الاختلالات الاجتماعية بنيوية، هي التي تفرزهم.

كان هيغل يعتقد بأن النضال للاعتراف بالكيان يؤدي إلى مواجهة بين السيد والعبد، ولكن ليس إلى الموت. في الواقع، في حال موت العبد، لا يبقى أحد لكي يمارس السيد سيطرته وهيمنته عليه. تفتح الشهادة الحديثة فضاء جديداً من المعقولية، في النضال للاعتراف بالكيان قد يمر عبر الموت واللجوء إلى المقدس. قد يشهد العصر الحالي تعميماً إيمائياً لهذا الشكل من الموت المقدس.

المحتويات

ملاحظة حول المصطلحات ٥
مقدمة ٧
الإسلام ٢٣
خاتمة ١١٧

آدم سميث

بحث في أسباب وطبيعة

ثروة الأمم

(I)

ترجمة

حسني زينه



معهد الدراسات الاستراتيجية

الكسي دو توكفيل

عن الديمقراطية في أميـركا

(II)

ترجمة

بسام حجار



معهد الدراسات الاستراتيجية

ألكسي دو توكفيل

والديمقراطية في أميركا



معهد الدراسات الاستراتيجية

غيليرمو أودونيل فيليب س. شميتر

الانتقالات من الحكم السلطوي

استنتاجات أولية حول الديموقراطيات غير المؤكدة



معهد الدراسات الاستراتيجية

هذا الكتاب

يتناول هذا الكُتيّب ظاهرة العمليات الاستشهادية، بحسب الأصوليين، والانتحارية، بحسب الغرب. ويبحث المؤلف في الأسس الدينية التي قامت عليها مفاهيم «الجهاد» و«الشهادة»، معرضاً هذه المفاهيم لتأويلات وتسميات المجتمعات الحديثة، خاصة في الغرب حيث تعيش جاليات مسلمة يعاني الكثير من أفرادها مشاكل في الاندماج، ويواجهون أشكالاً عديدة من الظلم والإهانة والتمييز، التي تنتج، بدورها، أشكالاً موازية من الكراهية والعنف. ويرى المؤلف أن استمرار هذه المشاكل يعني أن المرشحين للموت سيظلون موجودين، مؤكداً أن القضاء عليهم غير ممكن طالما أن الحياة الحديثة نفسها هي التي تفرزهم.

يعود المؤلف إلى التاريخ، مركزاً على استشهاد الحسين كنموذج قابل للاحتذاء، ويناقش الأفكار التي طرحها مفكرون وكتاب إسلاميون وغربيون حول الاستشهاد، وتداخل ذلك مع تأثيرات السياسة ومصالح الدول.

سعر الكتاب: العراق: ٢٠٠٠ دينار ـ الدول العربية: ٣ دولارات أميركية أو ما يعادلها.